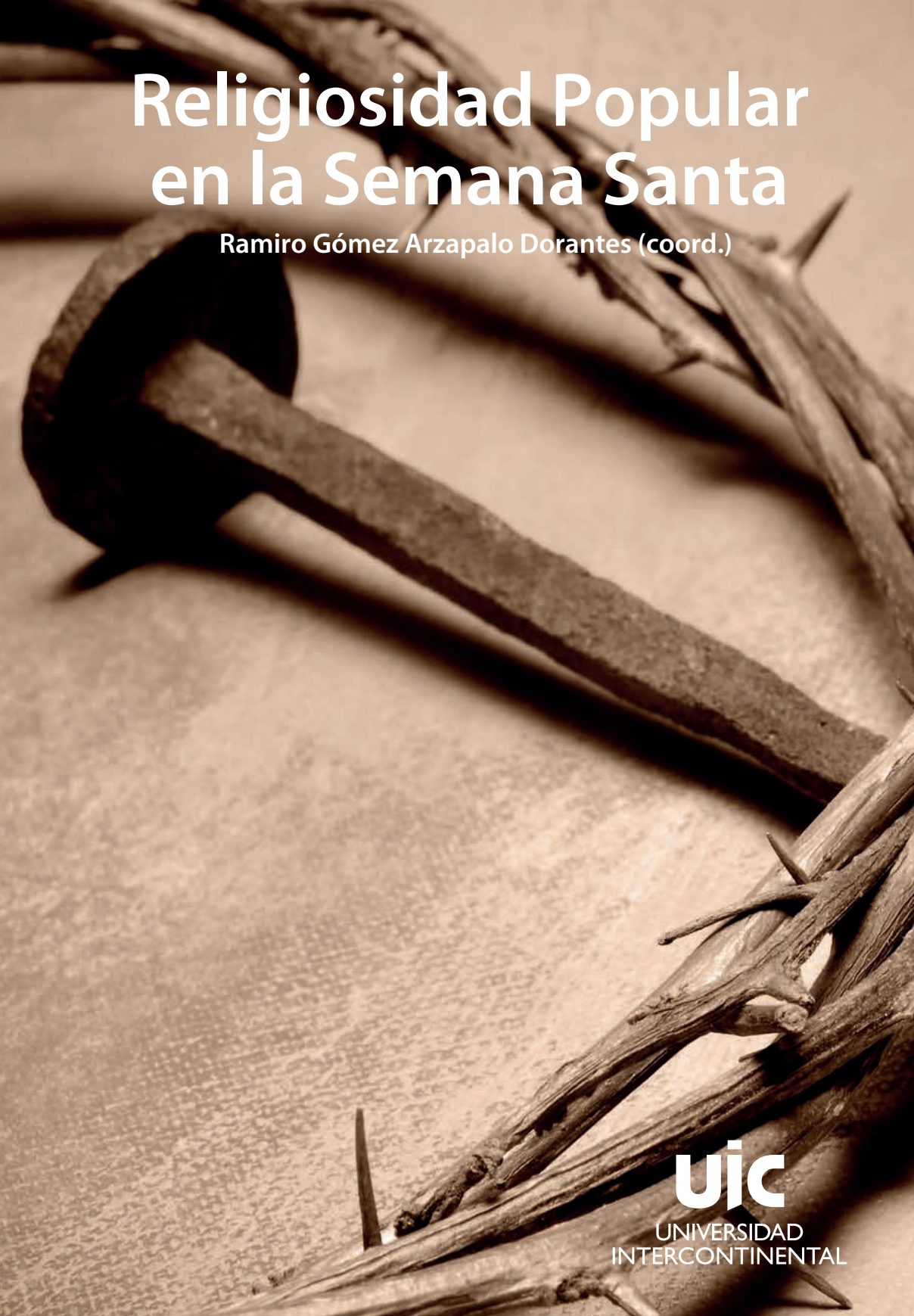
Religiosidad Popular en la Semana Santa

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.)



UIC
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Religiosidad Popular en la Semana Santa

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.)

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni | *Rectoría*

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Vicerrectoría*

Ing. Raúl Alberto Navarro Garza | *Dirección General Administrativa y Financiera*

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra | *Dirección General de Formación Integral*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Dirección de Staff de Rectoría*

P. David Félix Uribe García | *Instituto Intercontinental de Misionología*

Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes | *Dirección ORP*

Lic. Camilo de la Vega Membrillo | *Editorial UIC*

Primera edición 2019

ISBN: 978-607-9152-16-1

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.
Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx

D.R. © Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (Coord. e introducción)
D.R. © Los autores

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Corrección de estilo: Karemm Paola Danel Villegas
Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

Índice

Introducción: Reinterpretaciones y reacomodos en la vivencia religiosa popular de la Semana Santa en Latinoamérica: entre lo prohibido, lo solapado y lo coincidente
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 5

Semana Santa en la Edad Media
Jorge Luis Ortiz Rivera 15

Veneración al Santo Entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de Cuaresma
Alicia María Juárez Becerril. 33

El Encuentro o Corrida de Santos. Domingo de Resurrección en Villa de Etla, Oaxaca
Ana Laura Vázquez Martínez 55

Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, Ciudad de México. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana

Alejandro Gabriel Emiliano Flores 93

Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación y reestructuración litúrgica
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 123

Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador
Luis Fernando Botero Villegas. 153

Sobre los autores 181

Introducción

Reinterpretaciones y reacomodos en la vivencia religiosa popular de la Semana Santa en Latinoamérica: entre lo prohibido, lo solapado y lo coincidente

Muerto Cristo,
no manda más sobre la tierra.[1]

La celebración de la Semana Santa en comunidades campesinas de origen indígena en México y en otros contextos similares en Latinoamérica deja ver elementos católicos provistos por los agentes eclesiásticos de evangelización, entremezclados con una serie de elementos culturales eminentemente locales en una ritualidad operativa que permite la convivencia de ambas procedencias culturales. Este híbrido posibilita la interacción más que la ruptura, aun cuando las relaciones puedan llegar a ser bastante tensas y conflictivas. En este sentido, conviene tomar en cuenta esas relaciones *sui generis* entre lo oficial y lo popular. Luis Resines nos ofrece una interesante e ilustrativa reflexión al respecto:

> Es preciso examinar la relación entre estos dos mundos, lo popular y lo oficial. En ocasiones son complementarios mientras otras veces están manifiestamente enfrentados […] Por definición la liturgia ha de ser popular, es decir, dirigida al pueblo que la celebra. Cuando la liturgia cristiana estaba aún por organizarse, las referencias del Nuevo Testamento aluden a unas celebraciones que tienen mucho de espontáneo. Poco a poco comienza una estructuración, consecuencia de repetir lo que ha sido recibido. Aún no hay lugar a dualidad alguna entre oficial y popular. Pero comienza a funcionar el mecanismo de todo rito, como repetición inalterable. La persistencia de formas y estilos de celebración, de verdaderas tradiciones locales, darán lugar a las formas fijas, así como a los ritos más antiguos

[1] Expresión en la Sierra de Huancavelica, Los Andes. Desde la reinterpretación indígena, la Semana Santa, a partir del periodo donde Cristo está muerto (tres de la tarde del Viernes Santo al amanecer del Domingo de Resurrección) es un lapso donde no existe el pecado, pues el garante del "pecado" es Dios. Si esos días está muerto, entonces, el pecado no existe y todo es posible sin que sea malo. Apud Mario Polia Meconi, "El mundo al revés: mitología y ritos sincretísticos del Viernes Santo en el ande peruano", en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, p. 207.

> y consolidados; lentos cambios y modificaciones dan lugar a una liturgia típica, que exige mantener unas normas que rechazan formas no típicas. Cuando las normas surgen, obedecen a un sentido funcional: responden a una realidad viva. El riesgo de anquilosamiento es claro si subsiste la norma, mientras la realidad a la que daba respuesta ha cambiado […] La respuesta popular es la de buscar otras vías de actuación, de expresión, otros gestos que resulten expresivos, que digan algo, aunque no sea lo mismo que trata de llevar a cabo la liturgia oficial, fiel y fijada por las normas. Las diferencias pueden ser mínimas, imperceptibles en algunos casos; en otras ocasiones resultan notables y hacen que la separación entre lo popular y lo oficial resulte abismal.[2]

Me parece oportuno recordar que la religiosidad popular es una expresión religiosa permeable, espontánea, que nos habla de relaciones con lo Divino y signadas por ser básicamente sencillas, directas y rentables.

> Hablar de la Semana Santa como ritual es un ejercicio no carente de dificultad, ya que, aun siendo éste un vocablo muy recurrente en la literatura antropológica, con una presencia densa en muchas y variadas etnografías, se trata de un concepto difícil de definir […] Lo cierto es que, hablar de ritual y, en nuestro caso, del ritual de la Semana Santa, es hacerlo de conductas sociales, prácticas colectivas, comportamientos grupales, que no son espontáneos, improvisados o pasajeros, sino significativos y funcionales para la sociedad que los crea y utiliza […]
> Es indudable la formalización de la Semana Santa, así como la eficacia que ésta tiene en la consecución de objetivos: religiosos, pero también de otro tipo, caso de objetivos de reproducción de identidades colectivas, de grupo local o de género, por mencionar algunos. La Semana Santa se convierte así en un ritual religioso en el que se trascienden los niveles de identidad como grupo de los católicos activos que participan en ella, constituyendo un contexto idóneo para la reproducción de identidades colectivas de otra índole, caso de identidades asociadas a la pertenencia a un barrio, a una ciudad, a un pueblo o a cualquiera otra circunscripción socioterritorial. Se trata de un momento en el que la capacidad expresiva de los íconos religiosos, en tanto que símbolos, trasciende a lo puramente religioso, enmarcándose en contextos sociales más amplios. Es por ello que la Semana Santa nos permite situarnos en un tiempo de gran ritualidad, en el que sorprende la masiva participación de gente en los eventos que en él tienen

[2] Luis Resines Llorente, "Liturgia popular y liturgia oficial", en J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro, *op. cit.*, p. 47.

> lugar, si tenemos en cuenta, a tenor de las estadísticas sociológicas, la escasa práctica cristiana de esta misma gente.[3]

En este sentido, conviene advertir al lector que este texto —como libro conjunto— se desprende de la Sexta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", celebrada el 7 de marzo de 2018, en las instalaciones de la Universidad Intercontinental, CDMX. Así pues, es producto colegiado de una instancia que desde 2004, con seriedad académica muy profesional, ha incentivado la reflexión teórica interdisciplinar sobre las consecuencias sociales de la religiosidad popular desde los contextos concretos donde se origina y mantiene como expresión ritual viva y vigente.

Desde esta perspectiva, las celebraciones de la Semana Santa y de la Cuaresma en México —y otras experiencias semejantes en algunos otros países de Latinoamérica— denotan una lectura local de parámetros doctrinales impuestos desde la universalidad de la Iglesia que por necesidad deben ser localmente reformulados para hacerlos propios. Por eso, el conflicto implícito en el título de esta introducción nos refiere al vaivén entre lo solapado, lo aceptado y lo prohibido desde la estructura eclesiástica frente a fenómenos religiosos reinterpretados localmente donde no necesariamente hay coincidencia entre lo popular y lo oficial. Pero lo fascinante es que esa falta de coincidencia doctrinal no impide del todo la posibilidad de una convivencia (aunque sea ríspida y conflictiva) entre ambos sectores: lo oficial y lo popular. Esa posibilidad de convivencia, tal vez caótica, es lo que este Observatorio ha querido resaltar desde su fundación. La posibilidad de subsistencia de lo diverso en su pluralidad de expresiones concretas en derredor de un centro de gravedad que aún aglutina, aunque no uniforme.

La idea de esta temática dentro de nuestro observatorio vino por un padre formador de los misioneros pasionistas estudiantes de filosofía de la UIC, debido a su inquietud por la diversidad de expresiones religiosas que los seminaristas encuentran en el campo cada año, desprovistos de herramientas básicas para comprender qué es lo que sucede en cada lugar. Tuvieron que pasar algunos años antes de poder atender esta solicitud, pero el evento referido en la UIC lo catalizó y aquí se condensan los resultados

[3] Javier Marcos Arévalo y Sebastián Díaz Iglesias, "Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura", *ibidem*, pp.149-150.

en estos seis textos que desde distintas perspectivas se centran en el tema aglutinante de este compendio: la Semana Santa.

Abre este volumen el texto "Semana Santa en la Edad Media", de Jorge Luis Ortiz Rivera, erudito estudioso de la filosofía y cultura del periodo medieval europeo. Era necesario su texto como apertura de este libro conjunto, pues nos presenta el antecedente histórico-cultural-religioso que los frailes mendicantes traían de España en el momento del contacto con los indígenas americanos. En su labor misionera en estas tierras, definitivamente trasladaron un complejo cuerpo de creencias y símbolos cuyas raíces se hunden en el Medioevo europeo.

En su escrito, Ortiz analiza las características fundamentales de la vivencia de las festividades de la Semana Santa en la Edad Media. Lo hace —en sus propias palabras— desde un "método genético". Es decir, cómo surgieron estas formas rituales, partiendo de la premisa de que toda forma litúrgica posee un origen histórico, resultado de una situación concreta que provoca que los dogmas teológicos se interpreten con acentos específicos en cada una de las sociedades. Tal origen histórico, con el paso del tiempo, se desdibuja, pero siempre es pertinente volver a la génesis de cada expresión religiosa.

El autor precisa que su trabajo se encuentra dividido en dos partes importantes: *1)* Delimitar con exactitud aquello que se denomina *Edad Media*; sus límites son importantes, pues se trata de un periodo tan amplio que la sola denominación genérica es, en sí misma, equívoca y producto de confusión. Lo mismo ha de decirse de la variedad de interpretaciones que el relato de la pasión provoca en las diversas geografías de la Europa medieval. *2)* Presentar ya propiamente el recorrido realizado desde el paleocristianismo hasta la baja Edad Media en la construcción litúrgica de ritos que recuerdan esos días anotados. Así, existe una profunda disquisición del origen, no sólo del Domingo de Ramos, sino de toda la Semana Santa.

Ortiz presenta algunas formas de religiosidad popular, que fueron seleccionadas por su permanencia en la primera evangelización de México, pues reconoce que la intención principal de este texto es evidenciar los nexos existentes entre aquellas y las formas asumidas en el México colonial.

En seguida, entrando en el México contemporáneo, aparece el texto de la doctora Alicia María Juárez Becerril, titulado "Veneración al Santo Entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de Cuaresma". En este

texto, Juárez describe la visita al Señor del Santo Entierro en Taxco, durante el sexto Viernes de Cuaresma, es decir, el viernes de Dolores, la cual es una peregrinación obligada por parte de los habitantes de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, en Guerrero.

La autora se propone mostrar la expresión de religiosidad que encierra el Santo Entierro de Taxco, el cual incorpora la petición de la lluvia y la presentación de las semillas (actos equivalentes a la abundancia del agua y la fertilidad de la tierra en sus campos), dentro de un marco religioso de las festividades católicas de Semana Santa. Al decir de Juárez Becerril, dicho acto ritual engarza una práctica agrícola, puesto que se presentan las semillas de maíz, frijol y calabaza a la imagen del Santo Entierro; posteriormente, serán sembradas en mayo y junio. Así, aunque este Cristo represente el tema central de la religión católica, la acción social derivada de ello se manifiesta diversificada por medio de la religiosidad popular, pero a su vez, unificada culturalmente y articulada en diferentes ámbitos.

En tercer lugar, aparece el texto "El encuentro o Corrida de los Santos. Domingo de Resurrección en Villa de Etla, Oaxaca", de la maestra Ana Laura Vázquez Martínez, quien resume su trabajo en los siguientes términos:

> Dentro de la religión católica, al concluir la Semana Santa, existe un momento cumbre: *El Encuentro* o *Santo Encuentro*. Este episodio consiste en una procesión solemne donde las imágenes de Jesús de Nazaret y la Virgen María convergen para festejar su resurrección. Esta escena religiosa ha sido reinterpretada por una comunidad de los Valles Centrales de Oaxaca. El objetivo de este artículo es, primero, explicar la importancia histórica del culto a los santos como parte de un proceso sincrético y, después, ejemplificar, mediante una etnografía visual y narrativa, cómo en Villa de Etla y sus pueblos, sujetos protagonizan el Domingo de Resurrección. Este *costumbre eteco* es un ejemplo de religiosidad popular donde los conceptos de prestigio, competencia simbólica y organización comunal, son elementos de la religiosidad popular como parte de la culminación de la Semana Mayor. El papel de los santos, vírgenes y cristos son importantes, ya que funcionan —como afirma Ramiro Gómez—, como anclajes de la memoria colectiva para reforzar los lazos comunitarios,[4] preservar su identidad y establecer relaciones de cordialidad, reciprocidad, parentesco y competen-

[4] *Vid*. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en R. Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio, 2013, pp. 41-72.

> cia simbólica, por medio de diversos elementos como la música, el baile, la vestimenta de los santos y la culminación de la festividad.

Vázquez presenta la interpretación de sus datos de campo, religando la religiosidad popular con el polémico concepto de sincretismo. Concluye que el *Encuentro de los Santos,* además de ser un marcador de identidad local y regional, forma parte de un ciclo ceremonial donde se conforma un complejo sistema ritual para propiciar la presencia de lluvias y buenas cosechas, las cuales, en general, promueven el bienestar de la comunidad. Según la autora, en la conjunción de los elementos dispersos que se observan en las diferentes facetas del ritual "reside la importancia etnográfica de esta narrativa. *La Corrida de los Santos,* aparte de aludir a la muerte y resurrección de Cristo, se convierte en parte de un ciclo festivo donde se ordena el tiempo, se hace una pausa para negociar y equilibrar las relaciones sociales entre humanos y santos, entre humanos y humanos, y entre santos y santos. Por medio de la teatralización del baile y la música se ponen en juego los elementos de prestigio, organización social, comunalidad y alianzas religiosas".

El cuarto texto de este volumen pertenece al maestro Alejandro Gabriel Emiliano Flores. "Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, CDMX. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana de la religiosidad popular" marca un viraje hacia las zonas urbanas, donde también florecen robustamente las expresiones religiosas populares. El propio autor expresa su preocupación en estos términos:

> La religiosidad popular urbana tiene sentido desde la vida cotidiana de los sujetos urbanos; de ahí, la importancia de llevar a la práctica una metodología adecuada que no se centre necesariamente en los aspectos cuantitativos de las unidades territoriales, sino que ponga énfasis en la dimensión cualitativa para aprehender los universos simbólicos que dan sentido a las prácticas sociorreligiosas dentro de la espacialización de un territorio. Este texto pretende dar cuenta de algunas técnicas de investigación social que permiten comprender la articulación de las diferentes dimensiones presentes en la vida cotidiana del sujeto urbano y manifestadas en la religiosidad popular.

En este orden de ideas, el autor insiste que la celebración de la Semana Santa en el territorio de Cristo Rey, Leyes de Reforma, muestra su

importancia para los diferentes grupos asentados en este territorio: es un momento en que los diferentes imaginarios sociales se encuentran, se sincronizan en torno a la religión mediante prácticas rituales individuales y grupales socialmente aceptadas, de manera que interactúa una pluralidad inherente a la conformación social de la colonia, pero también, una pluralidad expresada en los actores de la religiosidad popular y las actividades eclesiásticas.

El autor termina ofreciendo un esbozo de método para aproximarse a estos fenómenos religiosos desde los complicados y saturados contextos urbanos, mediante una observación sistemática que presupone el análisis de la apropiación espacial: bordes, cotos, sendas, nodos. Partiendo de eso, procede a una forma adecuada de sistematizar lo observado, lo cual implica la inserción del investigador en el contexto social donde esta ritualidad opera, lo que él llama *flaneo*. Las entrevistas, tanto espontáneas, como abiertas y las fotoentrevistas son cruciales, así como los análisis estadísticos y demográficos. Con todo este cuerpo documental, los mapas mentales son la herramienta que permite la integración de tanta información para hacerla digerible y procesable.

Asevera nuestro autor:

> El interés por comprender la religiosidad popular no está aislado de la fascinación por los lugares en que se desarrolla esta práctica social, en búsqueda de expresiones socialmente aceptadas que den muestra de la identidad individual y grupal.
> Es preciso entender cómo interactúa el ser humano con su espacio físico, pues por medio de los mecanismos de apropiación espacial, sustentados en los imaginarios sociales, lo modifica a su favor o bien el mismo ser humano se amolda para dar significado a su propia vida. Por ello, el esclarecimiento del diseño metodológico permite un acceso a la vida cotidiana y a sus universos simbólicos de la manera menos intrusiva posible.

En quinto lugar, tenemos el texto del doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, que lleva por título "Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica". Desde la observación etnográfica en diferentes pueblos mexicanos de los estados de Morelos, México, Hidalgo y Guerrero, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región,

cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o en sus decisiones, en otros. Como, por ejemplo, en las recurrentes narraciones en las que el santo se pone pesado para instalarse en un lugar o que se va solo a otra población.

En todo caso, estos entes sagrados que presiden en los pueblos que habitan, requieren movilizarse para corresponder visitas, rendir pleitesías, mantener relaciones vigentes con otros seres —también de orden sagrado— que habitan en otros lugares y cuyas poblaciones se hermanan por medio de las relaciones de sus santos protectores. Así pues, destacamos la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular.

Los dos casos etnográficos presentados son: *1)* las ferias de Cuaresma en la región de Chalma, con énfasis en los santos celebrados y de forma muy especial, las imágenes de los cristos articulados y *2)* las cofradías o hermandades de Semana Santa en Taxco, Gro.

En este texto, el autor insiste que el problema de la religiosidad popular es intercultural; no es falla del modelo evangelizador asumido, sino consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del *nosotros* profundo. Los seres humanos somos entes simbólicos y de sentido y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural.

Finalmente, cierra nuestro presente libro el texto titulado "Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador", del doctor Luis Fernando Botero Villegas, quien desde la distancia nos distingue con su colaboración, iluminándonos en muchos sentidos con un caso etnográfico por demás interesante, y de muy poca difusión en México, lo cual le agradecemos de forma muy especial. La distancia geográfica es también distancia en autores, teorías y centros de formación y de adscripción, pero al tener tanta empatía en la lectura de estos fenómenos, no podemos más que congratularnos y reforzar los propios planteamientos al confrontarlos desde otras coordenadas académicas con resultados tan semejantes, o al menos, compatibles.

La finalidad de este escrito, en palabras del propio autor, es "describir y analizar la permanencia de instituciones que, como las hermandades religiosas, se desprendieron de aquellas formas originales creadas por la

Iglesia católica durante la época colonial. Asimismo, muestro la manera como dichas instituciones, durante la celebración de la Semana Santa, han refuncionalizado sus prácticas para mantener ciertas políticas de representación y racialización como respuesta a la pérdida de influencia que tuvieron sobre las comunidades indígenas asentadas en la parroquia, en particular aquellas que en la actualidad conforman la parroquia de Cacha".

Habiendo presentado muy someramente lo que el lector podrá encontrar en las páginas de este libro, no me queda más que —como coordinador de la obra— agradecer profundamente a los colegas que respondieron de manera generosa a la convocatoria para dejar por escrito lo que antes expresamos oralmente en la Sexta Reunión del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP).

Desde su inicio, esta instancia académica apostó su ser y porvenir al optar por la apertura interdisciplinar e interinstitucional, en respeto, diálogo e interacción. Hasta el momento, nos ha funcionado y este libro es prueba palpable de ello.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Presidente de la Mesa Directiva del ORP
Campus universitatis, Santa Úrsula Xitla,

Semana Santa en la Edad Media

Jorge Luis Ortiz Rivera
Universidad Intercontinental

Cualquier fenómeno humano presenta múltiples perspectivas desde las cuales puede ser analizado. No es la excepción con las manifestaciones religiosas de cualquier índole. En el presente trabajo, se analizan las características fundamentales de la vivencia de las festividades de la así llamada *Semana Santa* en la Edad Media. Pero, como se ha mencionado al principio, esto puede realizarse desde varios horizontes. Acá, se ha preferido hacerlo desde un método genético. Es decir, interesa dejar en claro cómo fue que surgieron estas formas rituales. La premisa detrás de este trabajo es, pues, que toda forma litúrgica posee un origen histórico, el cual, con el paso del tiempo, adquiere carta de ciudadanía, pero que en el origen responde a una situación concreta que provoca que los dogmas teológicos se interpreten con acentos específicos en cada una de las sociedades.

En particular, en esta investigación se presenta la génesis de las principales manifestaciones de religiosidad popular de la Edad Media correspondiente a los días previos al Triduo Pascual[1] y no los menciona, pues la misma naturaleza implica ya un proceso misterogónico[2] propio y funda-

[1] Así se conocen los tres días de la Pasión, aunque no siempre se le ha comprendido con uniformidad en todos los grupos de la Iglesia. La mentalidad popular es que se conforma con las festividades del jueves, viernes y Sábado Santo, en los cuales existen ritos propios y del todo exclusivos para estos días, mientras que las misas del Domingo de Pascua poseen ya un carácter más estandarizado con el resto de las celebraciones anuales. Sin embargo, en sentido estricto, el triduo está rememorando los acontecimientos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, manifestaciones que se realizan el viernes, sábado y domingo. Esta discrepancia surgida como producto de la sensibilidad popular que, más allá de las intrincadas implicaciones de consecuencias mistéricas, tiene su origen en lo inmediatamente captado por los sentidos y, a partir de ello, crea categorías y esquemas de sentido, dio como resultado algunos grupos creyentes en la Resurrección de Cristo, acaecida en algún momento del sábado, los cuales tomaron fuerza después de la reforma protestante. A ello contribuyó, no en poca sincronía, con lo celebrado en la liturgia y el momento del día expuestos en los textos sagrados. Esto siguió hasta que en los cincuenta del siglo XX se establece una reforma que pide que las celebraciones de Semana Santa se realicen lo más apegado posible a esa referencia temporal, a no ser que una necesidad pastoral indique otra cosa.

[2] Y por ello mismo, si se permite el neologismo *ritualogónico*, lo cual es, en efecto, lo que nos interesa en este trabajo. Sabida es la relación existente entre mito y rito. Para una mayor profundización del tema, *vid.* Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991.

mentalmente de raíz bíblica bastante clara, mientras que los primeros días dan pie a la vivencia propia de la sensibilidad popular. En ellos, es más claro descubrir el proceso que lleva de la vida diaria a la vivencia ritual.

Así, este trabajo se encuentra divido en dos partes importantes. La primera se refiere a delimitar con exactitud aquello que se denomina *Edad Media*; sus límites son importantes, pues se trata de un periodo tan amplio que la sola denominación genérica es ya de por sí equívoca y producto de confusión. Lo mismo ha de decirse de la variedad de interpretaciones que el relato de la pasión provoca en las diversas geografías de la Europa medieval. En el segundo apartado, se presenta ya propiamente el recorrido realizado desde el paleocristianismo hasta la baja Edad Media, en la construcción litúrgica de ritos que recuerdan esos días anotados. Así, existe una profunda disquisición del origen, no sólo del Domingo de Ramos, sino de toda la Semana Santa.

Finalmente, se presentan algunas formas de religiosidad popular, seleccionadas por su permanencia en la primera evangelización de México. En efecto, la intención principal de este texto es evidenciar los nexos existentes entre aquéllas y las formas que se asumieron en el México colonial, las cuales siguen presentes hasta nuestros días, dado que este texto se encuentra correlacionado con las actividades que se realizan en el Observatorio de Religiosidad Popular.

Por supuesto, la investigación no ha quedado terminada en su totalidad, pues habrá que añadir aquellos días que en este texto han quedado soslayados por motivos metodológicos.

El problema de la delimitación

Para comprender los elementos que se analizarán a lo largo del presente trabajo, es necesario unificar los límites de ese periodo conocido como Edad Media, lo cual ya ha sido tratado en otro lugar.[3] En esencia, el problema es la falta de acuerdo entre los estudiosos sobre los confines de esta época. Si se toma en cuenta la perspectiva histórica, habrá de llamar *Edad*

[3] Jorge Luis Ortiz Rivera, "Saber, creer y entender. La esencia de la Filosofía Medieval", *Avatares, Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía,* año 10, julio/diciembre, núm. 29, México, Universidad Intercontinental, 2007, pp. 11-23.

Media al periodo que va desde la caída del imperio romano, acaecida en el 476 de nuestra era, hasta la caída de Bizancio. Sin embargo, si tomamos en cuenta la perspectiva filosófica, este periodo abarcaría el lapso comprendido entre el cierre de la Academia de Platón, en el 529. Finalmente, desde la perspectiva cultural, considerando el cambio de cosmovisión que supuso el cristianismo, se estaría hablando de un periodo que va desde la aparición del cristianismo en el siglo I hasta el fin de la unidad cristiana, provocado por la Reforma protestante.

En cualquier caso, se está hablando, siempre, de un periodo de mil años, en los cuales no es posible pensar que se conserven idénticas características de manera unificada. Una es la realidad de la comunidad cristiana en los primeros siglos cuando se ve afectada por la persecución, otra la que presenta después de la paz de Constantino y otra diferente la que se vive en la época de la alta Edad Media y, finalmente, lo que se vivirá en la decadencia de la baja Edad Media.

Para hablar de las manifestaciones litúrgicas de los misterios de la pasión muerte y resurrección de Jesús en esta época se consideran, en el presente trabajo, los siguientes periodos:

a) La Iglesia de los padres apostólicos

Es el periodo de la Iglesia naciente, que corresponde al siglo I. Se trata de una época en la que los líderes mantuvieron relación directa con Jesús o con alguno de sus Apóstoles. Es un periodo en que poco se habría podido establecer de una liturgia muy elaborada, y menos estilizando artística o simbólicamente los relatos evangélicos de la Pasión. Sus obras literarias son, sobre todo, y desde el punto de vista del estudio de las humanidades, del tipo fundante y épicas.

b) El periodo de la Patrística

Comprende los siglos II-VI y quizá en algunos casos hasta el VII frente a las persecuciones primeras que se vivieron estoicamente soportando la muerte y el dolor como constitutivo normal del discípulo de Jesús. A partir del siglo II y dado el aumento de prosélitos venidos de la Hélade, la vivencia de la fe comienza a ser intelectualizada; primero, con los padres apologetas, como medio de defender la honorabilidad de la vida cristiana y, después, con los padres alejandrinos y los capadocios para fundamentar teórica

y racionalmente los dogmas cristianos. Finaliza con la síntesis que entre pensamiento cristiano y helénico realizó san Agustín.

c) El periodo de hierro u oscurantista

Después de la conformación y sustento teórico del cristianismo, y de la mano de la invasión de los pueblos que conquistaron la columna que suponía el imperio romano, sobrevino una fractura de la unidad que suponía su régimen militar. Europa ha debido encontrar otra fuerza que le diera cohesión en medio de la disgregación que supuso el modo feudal de vivir. Sin embargo, las condiciones de vida de ese entonces no eran óptimas para la producción, reflexión e investigación filosófica, ni para otras formas culturales. Este periodo fue conservador en ese sentido y la cultura se preserva en los monasterios, elementos realmente fiables de resguardo. No se trata, pues, de una manipulación de la cultura por parte de una élite, sino del único estamento social que garantizaba el poder conservar las muestras de producción cultural frente a la invasión de los bárbaros.

d) El renacimiento carolingio

Con la llegada del Carlo Magno al trono, en 800, se comienza un periodo donde de nuevo se despierta a formas de humanidades sofisticadas. Se establece una forma de educación basada en un concepto, "la escuela", que se hará tradicional en Europa; pero también se comienza a vivir una paz que se había perdido en los siglos anteriores, lo cual, para el tema que nos ocupa, permitirá la proliferación de manifestaciones de religiosidad popular *sui generis* y la transmisión de elementos tradicionales en las aulas de las recién inventadas escuelas," en el sentido que se les comprende hoy.

e) La escolástica

Finalmente, alrededor de 1000, el culmen de la Edad Media se encuentra contenido en lo filosófico, científico, teológico y político en la época de la aparición de las grandes universidades en Europa. Junto con ellas, surge también una clase que intenta rivalizar en las prebendas de la sociedad del medioevo, la clase de los académicos. Con ello, surge otra forma de religiosidad, la culta, con sus propias manifestaciones, lo cual enriquece la pléyade de rituales y acciones del periodo pascual cristiano.

De esta manera, se encuentran, pues, tres maneras de vivir la Semana Santa en la Europa Medieval de la época escolástica: La de la religiosidad popular[4] surgida desde los albores de la misma, la de la ortodoxia litúrgica y dogmática y la de los académicos. Todas ellas conviviendo, al menos, en el apogeo y final de la Edad Media.

En este mismo tenor de ideas, cabría preguntarse por el origen de la religiosidad popular. ¿Se trata de un fenómeno posterior y reactivo a la presencia de una serie de dogmas ortodoxos con respecto de una fe? O, por el contrario, la religiosidad popular es anterior a la conformación y determinación dogmática oficial. Más aún, cabría la posibilidad de que se dieran de manera simultánea. Estas perspectivas deberán tomarse en cuenta para un posterior trabajo. Lo que sí es un hecho es que la forma intelectualizada de religiosidad es la última en aparecer en Europa medieval y quizá la menos estudiada. Las élites intelectualizadas tienden a ser grupos sumamente celosos de los que sus ritos suponen y puedan comunicar fuera del grupo; de la misma manera, a la larga originan ciertas formas de pensamiento críptico, el cual ha de ser analizado en su propio terreno y con una metodología especial que se desvía de los fines e intencionalidades del presente trabajo. Así, a partir de este momento, se analizarán sólo las manifestaciones cultuales de las dos primeras formas de religiosidad.[5]

Origen cultural de las manifestaciones cultuales de los primeros días de la Semana Santa

La Edad Media ha sido el crisol donde se han forjado varios conceptos, los cuales continúan siendo valorados —o al menos vividos— de forma inconsciente, por los seres humanos posteriores; incluso los del siglo XXI.

[4] En este trabajo, se utiliza el concepto *religiosidad popular* desde la perspectiva de Maldonado, quien sostiene que es la que surge del pueblo. Sin embargo, habría que determinar de qué pueblo se trata. Podría ser la "del pobre, es decir, del conjunto de campesinos, o trabajadores urbanos marginados desposeídos de una serie de bienes" (aunque cabría también la posibilidad de aplicarlo a los fenómenos que se refieren a toda una nación), la cual se presenta como una religiosidad que busca relacionarse con la divinidad con formas "sencillas directas y rentables". *Cfr*. Maldonado, "Dimensiones y tipos de la religiosidad popular", cit. en L. Herrero y José Sánchez, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", *La religiosidad popular* 1, Sevilla, Clío y Crimen, 1989, pp. 105-114.

[5] Ha de entenderse por *religiosidad*, siempre siguiendo a Herrero como "'práctica y esmero en cumplir las obligaciones', es decir, cómo el pueblo siente y manifiesta su religión, su relación con la divinidad". *Ibidem*, p. 105.

Basta recordar los conceptos de persona o el del ser humano considerado *imago Dei*, el cual es el fundamento más fuerte para los defensores del *iusnaturalismo*, y considerar cómo éstos son, en el fondo, la quintaesencia de aquello que se ha constituido como el cariz propio de la *occidentalidad*. Pero existen, además, otras categorías, las cuales han conseguido la carta de ciudadanía en el léxico e imaginario de las personas, incluso traspasando las fronteras de las ciencias, disciplinas o ámbitos de la cultura donde fueron originados, de manera que se transforman en patrimonio cultural de toda la humanidad.

Uno de esos conceptos es el de la *Hebdomada Sancta*, "Semana Santa". Esa semana que precede al primer sábado de plenilunio después del equinoccio de primavera[6] y en cual se conmemoran los acontecimientos que condujeron al trágico desenlace de la muerte de Jesús y de su resurrección. Aunque es verdad que esta semana descrita en los evangelios es teológicamente considerada los días que encierran la médula del dogma cristiano, también es verdad que no es correcto pensar que la forma litúrgica de celebrarlo fuera establecida en el periodo del paleocristianismo.[7] En este sentido, se trata, pues, de un conjunto de celebraciones litúrgicas tardías.

No cabe ser de otra manera. En efecto, durante el surgimiento histórico del movimiento cristiano, éste se encontraba, por una parte, más emparentado con los rituales de la religión judaica que con formas propias de comportamiento litúrgico y, por otro lado, vivía una situación de persecución que distaba mucho de permitir la elaboración de nuevos rituales. Finalmente, habrá de recordarse que el suplicio de la cruz es aún un "escándalo" para las personas de ese tiempo, quienes tenían claramente presente la escena dantesca e infernal que suponía la muerte de una persona por medio

[6] José Pratdesaba, "La reforma del calendario", *Ausa*, año 4, núm. 40, 1962, pp. 229-234.

[7] ¿Qué se ha de entender por *paleocristioanismo*? Aunque no es sencillo de definir, siempre es necesario delimitar. Para los fines de esta investigación, *paleocristianismo* designa el periodo que va desde el origen y formación del cristianismo, conocido en la Edad Media hasta la caída de imperio Romano. Esto supone dos momentos: el de los padres apostólicos y el de los Santos Padres. La razón de esta arbitraria división es la siguiente. Durante los primeros cuatro siglos de la historia del cristianismo, existen diversas formas que han debido ser purificadas de entender diversos dogmas; pero con la síntesis realizada en las obras de Agustín de Hipona, el pensamiento paleocristiano quedó fundamentado y fijado en su orientación dogmática. Por otro lado, el mismo acontecimiento histórico significó la ruptura de la unidad de la *pax romana* y el elemento cultural que permitió la unidad de la Europa diezmada por la conquista y la devastación fue precisamente una fe que se había constituido ya en fuerte vivencia espiritual y política. De ello, se deduce que, en lo sustancial, era ya un todo terminado.

del suplicio de la cruz. Nada más desagradable para las personas de aquellos primeros años del cristianismo que recordar, o en su defecto imaginar, a su Mesías, Dios, Guía, sujeto a las vejaciones de un crucificado.[8]

> Según juicio de Cicerón, ningún ciudadano romano podía ser legalmente fijado en la cruz; llamaba a la muerte en este madero, la pena más tremenda y nauseabunda, porque los pobres condenados no morían de una vez sino "perdían la vida gota a gota", según expresión de Séneca.
> Un ciudadano romano tan sólo podía ser decapitado, y así exclamaba Cicerón: "Que un ciudadano romano sea atado es un abuso; que sea golpeado, es un delito; que sea matado es casi un parricidio. ¿Qué diré, pues, si es suspendido en la cruz? A cosa tan nefanda no se puede dar un apelativo adecuado".[9]

De ahí que no exista referencia alguna a un ritual de lo que con el tiempo será llamado *Semana Santa*.[10] ¿Cuándo fue, entonces el surgimiento de la celebración litúrgica de la Semana Santa? Habrá que renunciar, como queda claro, en buscarlo en época muy cercana a la realización de la misma crucifixión. Por supuesto, por las razones esgrimidas no podría convertirse en ritual mientras el mismo acto fuera parte de una cotidianidad profana, al menos hasta 337, año en que el emperador Constantino suprimió tal técnica como forma de dar muerte judicial.

Mientras se conseguía eso, las representaciones iconográficas de Jesús fueron más simbólicas que realísticas. En este tenor, basta recordar que las primeras representaciones mostraban a Cristo como el Buen Pastor, pero con las características propias del arte romano —que recordaban más al jo-

---

[8] La iconografía sobre la crucifixión ha sido, la mayor de las veces, muy aséptica en honor de la sensibilidad del espectador y del respeto que se le debe a la divinidad en ella representada.

[9] Pío Iván Gómez Sánchez, "Historia de la crucifixión", *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología,* año 48, número 1, 1997, p. 5.

[10] La misma celebración de la Cena del Señor posee un sentido tanto eclesiológico como sacrificial entre la primitiva comunidad. En efecto, en el texto cristiano más antiguo que se posee se lee esta oración sobre el pan que se ha de consagrar: "Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida Tu Iglesia de los confines de la tierra en Tu reino. Porque Tuya es la gloria y el poder, por Jesucristo, por siempre" (E. Backhouse y C. Tylor, "Didaché. La doctrina de los 12 apóstoles", *Historia de la Iglesia primitiva,* 9, 4 [en línea], http://www.origenescritianos.es/didache.pdf. En lo sucesivo, se citará sólo *Didaché*, seguido de los números de referencia); pero, en el mismo documento, se lee: "Éste es el sacrificio del que dijo el Señor: 'En todo lugar y tiempo se me ofrece un sacrificio puro: porque yo soy el gran Rey, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones" (*Didaché*, 14, 3). Quizá sea la única referencia escrita que se tenga, más allá de los evangelios, de que los cristianos primitivos consideraban recordar con frecuencia el drama de la pasión más como un momento por el cual hay que cruzar que en el que había que detenerse litúrgicamente a contemplarlo.

ven dios Dionisio—, o por medio de símbolos como el pez[11] y el crismón,[12] que continúan utilizándose hasta ahora, pero que no evocaban ni especial ni directamente el drama de la pasión. Dada la precaria seguridad en la que se vivía el ser cristiano en aquella época, aunada a la herencia "iconoclasta judía", esta forma de representar a Jesús fue una necesidad, la cual impedía hablar de la cruz en sentido directo, al menos mientras pasaba la época de las persecuciones. Lo más parecido a una cruz fue el *ancora*, elemento neutro que refería más a la vida náutica y de pescador de los primeros discípulos.

> En el siglo III empezó a representarse en placas funerarias la cruz como símbolo cristiano, aunque muchas veces disimulada. También empezó a representarse la crucifixión en joyas usadas por cristianos, entre las que es significativo el anillo con cornalina conservado en el British Museum de Londres fechada en el siglo IV, donde se muestra una de las primeras personificaciones del tema.[13]

El hecho es que tradicionalmente, "hasta el siglo XI se representó a Cristo vivo, erguido, con los ojos abiertos y actitud serena".[14] Aunque cabe resaltar que existieron algunas excepciones, en cuanto a las primeras manifestaciones de Cristo crucificado. Así, ya en el siglo V, se encuentra una representación en las puertas de la Basílica de Santa Sabina, construida entre 422 y 432. Lo extraño del tema se explica como respuesta a la herejía del monofisismo que por aquella época se había estado discutiendo.[15]

---

[11] Muchas circunstancias contribuyeron a incorporar el signo del pez al imaginario del cristianismo. La actividad preponderante de varios de los apóstoles era precisamente la de ser pescadores. Los peces se encuentran en algunos de los milagros realizados por Jesús y en las metáforas del primado de Pedro. Pero un motivo filológico llevó a asimilar estas figuras a la representación paleocristiana de Jesús; y es que, en griego, la palabra que significa pez, ΙΧΘΥΣ, forma el acróstico "Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador", Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

[12] El crismón es significativamente una de las representaciones simbólicas paleocristianas que han sobrevivido a lo largo de los siglos, Aunque rara vez se considera en toda su riqueza expresiva, es muy conocido su diseño. Se trata de una imagen construida con las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego, Χριστὸς, las cuales se unen en el diseño. En general, se asocia a la época de Constantino, en específico, con el Edicto de Milán, acaecido en 313; sin embargo, existen estudios sobre formas muy similares presentes ya en culturas precristianas. Desde ese momento, es común encontrarlo en varios autores; por ejemplo, Francisco de Asís García, "El Crismón", *Revista Digital de Iconografía Medieval,* año 2, núm. 3, 2010, pp. 21-31.

[13] Laura Rodríguez Peinado, "La crucifixión", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, año 2, núm. 4, 2010, pp. 32, 29-40.

[14] *Ibidem*, p. 30.

[15] Esta doctrina sostiene que en Jesús no existe más que una naturaleza, la divina, y que, por lo tanto, los elementos corporales de Jesús no son más que apariencia. Paralela a esta doctrina, se encuentra la

Imagen 1. Relieve más antiguo de la crucifixión
Fuente: https://sobreturismo.es/2008/03/25/basilica-de-santa-sabina/

El hecho es que tradicionalmente, "hasta el siglo XI se representó a Cristo vivo, erguido, con los ojos abiertos y actitud serena".[16] Aunque cabe resaltar que existieron algunas excepciones, en cuanto a las primeras manifestaciones de Cristo crucificado. Así, ya en el siglo V, se encuentra una representación en las puertas de la Basílica de Santa Sabina, construida entre 422 y 432. Lo extraño del tema se explica como respuesta a la herejía del monofisismo que por aquella época se había estado discutiendo.[17]

Desde la abolición de la crucifixión hasta este momento, habían pasado 100 años, decurso de tiempo que significa más o menos cinco generaciones, por lo que las personas del siglo V no guardaban ya en la memoria

de los nestorianos, quienes se oponían, entre otras cosas, a la representación de la forma humana de Cristo. Éstos, por motivos más filosóficos, pues siendo de tradición neoplatónica, consideraban la materia como algo tan opuesto a la grandeza divina que era inconcebible pensar que pudiera haber en ella alguna belleza que mereciera la pena ser reproducida. Siguiendo esta línea de pensamiento, llegaron incluso a sostener que Jesús tuvo que ser jorobado.

[16] *Ibidem*, p. 30.

[17] Esta doctrina sostiene que en Jesús no existe más que una naturaleza, la divina, y que, por lo tanto, los elementos corporales de Jesús no son más que apariencia. Paralela a esta doctrina, se encuentra la de los nestorianos, quienes se oponían, entre otras cosas, a la representación de la forma humana de Cristo. Éstos, por motivos más filosóficos, pues siendo de tradición neoplatónica, consideraban la materia como algo tan opuesto a la grandeza divina que era inconcebible pensar que pudiera haber en ella alguna belleza que mereciera la pena ser reproducida. Siguiendo esta línea de pensamiento, llegaron incluso a sostener que Jesús tuvo que ser jorobado.

visual el horror que suponía este tipo de ejecución ni las técnicas propias para realizarla, lo cual permitió que la imaginación artística comenzara a producir supuestos de cómo puedo haber sido ese momento.

El Domingo de Ramos

Pero ha de tenerse en cuenta que la Semana Santa no se conforma sólo con los acontecimientos acaecidos tradicionalmente en el llamado *Viernes Santo*. De hecho, este momento fue presentado litúrgicamente en un periodo muy tardío. Las primeras referencias sobre actos cultuales que tuvieran como tema principal los actos y sucesos realizados en torno a Jesús los últimos días de su vida se remontan principalmente a la conmemoración del Domingo de Ramos. Y es precisamente esta celebración la que marca el inicio de manifestaciones rituales y paralitúrgicas de la Semana Santa, que han perdurado desde la Edad Media.

Imagen 2. Cristo entrando en Jerusalén, el Domingo de Ramos. Tapiz de la Seo de Zaragoza.
Fuente: https://gozarte.wordpress.com/tag/domingo-de-ramos/

Sin embargo, las primeras manifestaciones no aparecieron sino hasta el siglo VIII, puesto que se presentan con formas teatrales de la misma pasión y, ha de recordarse, la sensibilidad ante toda forma de paganismo que

poseían los primeros cristianos. Al haber sido utilizado también en actos religiosos paganos, el teatro era mal visto en un inicio. Al principio, lograron representarse las primeras procesiones, la cuales seguían los lugares tradicionalmente señalados.

> La celebración de la Semana Santa se ha expresado consecutiva y acumulativamente en tres niveles dramatúrgicos: el primero lo constituyen las formas litúrgicas; el segundo corresponde a las formas devocionales y paralitúrgicas, el tercero es la representación de la Pasión con arreglo a los cánones clásicos del teatro con texto, actores, vestuario, escenografía, etc. En el segundo de estos niveles juega un papel relevante la procesión como manifestación pública de fe.[18]

Sin embargo, sin negar la veracidad de esta información, la cual se refiere principalmente a la manifestación masiva de una celebración litúrgica a gran escala, aparece ya desde el siglo IV una clara tendencia a venerar los lugares sagrados, tal como lo hace constar san Jerónimo. En efecto, en una de sus cartas sostiene que Paula, una de sus discípulas:

> Postrataque ante Crucem, cuasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Ingressa sepulchrum Resurrectionis, osculabatur lapidem, quem ab ostio sepulchria moverat angelus. Et ipsum corporis locum in quo Dominum iacuerat, quasi sitiens desideratas aquas, fide, ore lambebat. Quid ibi lacrimarum, quantum gemitum dolorem effunderit testis est cuncta Hierosolymita sitis ipse Dominus quem rogabat.[19]

Queda claro que existe ya una devoción a los lugares santos, sobre todos aquellos que han tenido que ver con el drama de la pasión, aunque éstos no fueran del todo exactos.

> Transcurridos tan sólo veinte años del decreto de la libertad de la Iglesia, tras la destrucción de la Jerusalén que conoció Cristo por el general roma-

[18] Fernando Buenaventura Galtier Martí, "Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente", *Aragón en la Edad Media*, núm. 20, 2008, pp. 350-351.

[19] San Jerónimo, *Lettres*, t. v, carta 108, París, Labor, 1955, pp. 166-167. "Y postrada ante la cruz, casi [como si viera] al Señor pendiendo, adoraba. Una vez que hubo ingresado al sepulcro de la Resurrección, besaba la piedra que el ángel había removido de la puerta del sepulcro. Y la boca lamió con fe el mismo lugar del cuerpo en que yaciera el Señor. Ahí, qué de lágrimas, cuántos gemidos testigos de dolores fueron surgidos. El Señor al que rogaba y toda Jerusalén son testigos." [La traducción es mía].

> no Tito en el año 70 d. C. y la erección de una ciudad radicalmente nueva sobre las ruinas de la antigua, la colonia *Aelia Capitolina* a partir del año 135, los cristianos de Jerusalén se las habían ingeniado para inventar o preservar la memoria de los escenarios del proceso de Jesús.[20]

Esta tendencia a recorrer con devoción los lugares marcados en los relatos evangélicos y en las primeras tradiciones apócrifas es la que origina las primeras procesiones y, con ello, la vivencia de una espiritualidad de la Pasión, que se revive siempre que un peregrino logra alcanzar la Ciudad Santa, pero, sobre todo, en la época de la Semana Santa. Algunos registros relatan que, en aquella época, la procesión comenzaba el domingo alrededor de las 5 de la tarde, desde el Monte de los Olivos, atravesaba la ciudad, llegaba hasta el lugar de la Resurrección y, en el ínter, recorría el cenáculo, el pretorio, la casa de Caifás, entre otros lugares. El obispo local "era llevado como lo hiciera en su momento Jesús",[21] lo cual ha de entenderse en el sentido de que lo montaban en un burro.

Esta referencia es importante para entender el proceso común en la configuración de las celebraciones de la Semana Santa: el deseo de revivir tal cual el drama de la Pasión. Para ello, era necesario hacerse presente en aquello sitios que el mismo Salvador había convertido en santuarios con el drama de su pasión.[22]

Por otro lado, habrá de tenerse en cuenta que la liturgia propia del Domingo de Ramos se conoce como *Domingo de la Pasión*, precisamente por el hecho de ser en ella donde se conmemoran los acontecimientos que tuvieron lugar desde la noche del Jueves Santo hasta el atardecer del Viernes Santo. El domingo es el día en el cual la comunidad se reúne y, como no siempre todos los miembros de la comunidad tienen la oportunidad de hacerlo entre semana, una semana antes de celebrar la resurrección habría de cumplirse la función catequética de rememorar la prueba a la que fuera

---

[20] F. Buenaventura Galtier Martí, *op. cit.*, pp. 352.

[21] *Idem*.

[22] Se ha apuntado ya en otro lugar la importancia simbólica de los sitios conocidos en el mundo como santuarios. Éstos son reconocidos en todas las formas religiosas del mundo. En ellos, se puede tener una teofanía, en tanto que se presentan como un vórtice entre el mundo de lo cotidiano y aquel que forma parte del mundo de lo numinoso. Para mayor precisión de este tema, *vid.* Jorge Luis Ortiz Rivera, "Hacia ti, Morada Santa. Las peregrinaciones hacia los Santuarios como actitud arquetípica", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *Santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares,* México, Universidad Intercontinental, 2018.

sometido el Redentor. De esta manera, queda asegurado que aquel fiel que fuera consuetudinario en la participación de los misterios dominicales habría de haber recorrido el recuerdo de todos los misterios de la fe a lo largo de un año.

Los días santos, del lunes al miércoles santo

En la Edad Media, la Semana Santa era un acontecimiento que se vivía en un espíritu de fervor religioso encendido por los elementos simbólicos presentes a lo largo de toda ellas. Muchos de estos destellos de exaltación combinaban la historia sagrada con elementos apócrifos. Así, por ejemplo, en 1331 ya era común acompañar las meditaciones de estos días de la Semana Santa con "la lectura de las *Gestas Salvatoris*, un romanceamiento del evangelio apócrifo de Nicodemo, que circuló en lenguas vulgares y que llegó a tener notable repercusión, por ejemplo, en el arte y en el teatro medieval, inspirando episodios fundamentales como el de Longinos o el del descenso de Cristo a los infiernos".[23]

Aunque es verdad que existe una forma establecida y oficial de celebrar los misterios de la fe, también es verdad el hecho de la presencia de formas populares de ella. En el caso de la Semana Santa en la Edad Media, mucho debe agradecerse al intento de acercar por el lado del teatro realizado por las órdenes mendicantes. En efecto, en una sociedad en la cual, *de facto*, la mayoría de la población era analfabeta el recurso de la imagen era necesario para la transmisión y preservación de la fe.[24] Esta verdad fue captada en toda su utilidad, en general, por la Iglesia de aquella época y, en particular, por la orden franciscana, por ejemplo (siglo XIII).

> La Influencia en el campo devocional y popular […] se concreta en que Francisco de Asís descubre al Jesús Hombre, verdadero hombre, semejante a los hombres en todo, menos en el pecado, que nace como los hombres,

[23] Pedro M. Cátedra, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias,* Madrid, Gredos, 2005, p. 67.

[24] La Edad Media es un mundo plagado de imágenes. Ésta es una tesis que se ha desarrollado en otro lugar, así como su función simbólica y su importancia para la evangelización de los pueblos americanos por parte de las órdenes mendicantes. *Vid.* J. L. Ortiz Rivera, "Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedente a la formación de las órdenes Mendicantes", en R. Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en América Latina*, México, Artificio, 2014, pp. 159-182.

> que sufre y muere como los hombres y que puede ser condenado como un hombre más a una muerte crudelísima y morir entre atroces tormentos. Sencillamente, el descubrimiento de Jesús verdadero y auténtico hombre permitió que comenzara y se desarrollara una devoción a la auténtica devoción a la Pasión y Muerte de Jesús, pasión y muerte dolorosísima.[25]

Ello promovió la aparición de las procesiones medievales en torno a los misterios dolorosos de la Pasión y, conjuntamente, a la aparición de las cofradías, que arribaron junto a los misioneros al Nuevo Mundo cuando aún se encontraban relativamente en fase de conformación en Europa.[26] Estas manifestaciones abrevaban de una espiritualidad que originará devociones como las tradicionales de la Vera Cruz, cruz que no ha de considerarse como el instrumento victorioso de la gloria sobre el pecado, sino de muerte ignominiosa y dolorosa, y con ella la devoción a la divina sangre, a las cinco llagas, y similares. Cada una de estas devociones se desarrolló hasta llegar a fundar una cofradía que saliera a la calle en medio de una procesión.[27]

Imagen 3. Los flagelantes (ca. 1350)
Fuente: *EyeWitness to History*, en www.eyewitnesstohistory.com

[25] José Sánchez Herrero, "Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media", Clio y Crimen, 1, 2004, p. 333.

[26] J. Sánchez Herrero sostiene que fueron fundadas en la segunda mitad del siglo xv, pero que no lograron llegar a la calle, sino hasta principios del siglo xvi, momento exacto de la conquista de México. *Cfr. idem*.

[27] J. Sánchez Herrero, "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica", *Temas Medievales*, 6, 1996, Buenos Aires, Primed-Conicet, pp. 31-76

Al ser diferente su origen en la espiritualidad que la funda y tan numerosas las vertientes del dolor humano del Dios hecho Hombre, era de esperarse que no pudieran ser apreciadas en su justo valor en un solo día y más si se toma el hecho innegable de la precedencia de la liturgia oficial sobre las manifestaciones populares. De ahí que se recurriera para su expresión a aprovechar las tardes y noches de los días precedentes. De ellos, el miércoles conserva un interés especial para los estudiosos.

Por una parte, existen registros de la realización de ceremonias penitenciales en la noche del Miércoles Santo,[28] las cuales poseen todas las características del rescate de la humanidad sufriente de Cristo señalada antes; por otra parte, se encuentra el recuerdo penitencia del Miércoles, debido a la implantación del Miércoles de Ceniza. De tal forma que, aunado al hecho que litúrgicamente ese día se recuerdan los tratados de Judas para traicionar a Jesús, el miércoles de la semana mayor se constituye en un punto crucial de fenómenos de religiosidad popular.

En este sentido, habría que preparar los grandes misterios que envuelven al Jueves, Viernes y Sábado Santo con una especie de purificación masiva. Hacia finales del siglo xv, estas manifestaciones dieron origen a la institucionalización de las cofradías tal como las conocemos hasta ahora; por ejemplo, Nuestro Padre Jesús de Azotes y Columna, Santísimo Cristo de la Exaltación, Santísimo Cristo de Ánimas de Ciegos, María Santísima de Lágrimas y Favores, e Ilustre Archicofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre, Nuestra Señora del Mayor Dolor y San Juan Evangelista, en el caso de Málaga o las múltiples hermandades existentes en la Sevilla de siglo xvi, o en Italia las Plañideras y los flagelantes.

En cada una de las regiones de Europa, estas manifestaciones rigoristas, eco de las doctrinas teológicas y dualistas en boga en ese momento, originaron formas cultuales en las cuales la Semana Santa reflejaba la vivencia de una sociedad lastimada, dolida, mutilada, pero ansiosa de encontrar nuevamente la unidad que le fuera robada desde la caída y fractura del imperio romano. Esta vivencia impregnó el pensamiento de los primeros evangelizadores que se aventuraron al nuevo mundo y allí, nuevamente, la

[28] Juan Carlos Goldaracena Arboleda, "La devoción a la Sangre de Cristo y el origen de las cofradías penitenciales a fines de la Edad Media: el caso de la ciudad de Málaga", *Revista Historia Autónoma*, núm. 1, septiembre, 2012, pp. 81.

realidad dolorosa de nuevos pueblos y seres humanos dieron campo fértil a estas manifestaciones, las cuales, al unirse a la sensibilidad de los pueblos originarios, las enriquecieron y preservaron hasta el día de hoy.

Más que por motivos teológicos, la vivencia diaria presenta a la Semana Santa, tanto en el medioevo europeo como en el México colonial como el rito que recuerda el parto que dio a luz al pueblo cristiano, por un lado; pero también, por otro, al pueblo mestizo. Y ésa es la razón por la cual este tipo de festividades fue tan adecuado en el proceso de evangelización y sobrevive hasta nuestros días con una fidelidad propia de lo que es la religión: una *definitivización* de la voluntad.

Referencias Bibliográficas

Arce, Agustín (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Backhouse E. y C. Tylor, "Didaché. La doctrina de los 12 apóstoles", *Historia de la Iglesia Primitiva* [en línea], http://www.origenescristianos.es/didache.pdf

Cátedra, Pedro M., *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Barcelona, Gredos, 2005.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991.

García, Francisco de Asís, "El Crismón", *Revista Digital de Iconografía Medieval,* año 2, núm. 3, 2010, pp. 21-31.

Goldaracena Arboleda, Juan Carlos, "La devoción a la Sangre de Cristo y el origen de las cofradías penitenciales a fines de la Edad Media: el caso de la ciudad de Málaga", *Revista Historia Autónoma*, núm. 1, septiembre, 2012, pp. 73-88.

Gómez Sánchez, Pío Iván, "Historia de la crucifixión", *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología,* año 48, núm. 1, 1997, pp. 5-8.

Martí, Fernando Buenaventura Galtier, "Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente", *Aragón en la Edad Media*, núm. 20, 2008, pp. 349-360.

Ortiz Rivera, Jorge Luis, "Saber, creer y entender. La esencia de la Filosofía Medieval", *Avatares, Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía*, año 10 julio/diciembre, núm. 29, México, Universidad Intercontinental, 1997, pp. 11-23.

, "Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedente a la formación de las órdenes mendicantes", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en América Latina*, México, Artificio, 2014, pp. 159-182.

——— , "Hacia ti, Morada Santa. Las peregrinaciones hacia los Santuarios como actitud arquetípica", en Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *Santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental, 2018.

Pratdesaba, José, "La reforma del calendario", *Ausa*, año 4, núm. 40, 1962, pp. 229-234.

Rodríguez Peinado, Laura, "La crucifixión", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, año 2, núm. 4, 2010, pp. 29-40.

Sánchez Herrero, José, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", *La religiosidad popular*, 1, 1989, pp. 105-114.

——— , "El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica", *Temas Medievales*, 6, Buenos Aires, Primed-Conicet, 1996, pp. 31-76.

——— , "Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media", *Clio y Crimen*, 1, 2004, pp. 301-335.

Sheckler, A., y Winn Leith, M., "The Crucifixion Conundrum and the Santa Sabina Doors", *Harvard Theological Review,* vol. 103, núm. 1, 2010, pp. 67-88.

Veneración al Santo Entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de Cuaresma

Alicia María Juárez Becerril
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

La visita al Señor del Santo Entierro en Taxco durante el sexto Viernes de Cuaresma —es decir, el viernes de Dolores— es una peregrinación obligada de los habitantes de Ameyaltepec[1] y San Agustín Oapan,[2] Guerrero. Además de la celebración con motivo de la Cuaresma, resalta la visita de dichas comunidades guerrerenses, así como de otros poblados nahuas de la región del Alto Balsas.

El Santo Entierro de Taxcoque incorpora características que atienden las necesidades concretas de los pueblos del Alto Balsas: la petición de la lluvia y la presentación de las semillas, equivalentes a la abundancia del agua y la fertilidad de la tierra en sus campos, dentro de un marco religioso de las festividades católicas de Semana Santa.

Dicho acto engarza una práctica agrícola, puesto que se presentan las semillas de maíz, frijol y calabaza a la imagen del Santo Entierro y se siembran en mayo y junio. Así, aunque este Cristo represente el tema central de la religión católica, la acción social derivada de ello, se manifiesta diversificada, pero a su vez, unificada culturalmente y articulada en diferentes ámbitos.

Taxco y la Cuaresma, notas generales

La celebración durante el viernes de Dolores también abarca otros espacios diferentes de donde se encuentra el Santo Entierro. La Virgen de los Dolores es una de las imágenes protagonistas de ese día. En varios lugares, como comercios públicos, museos, casas e iglesias, sacan su imagen y le montan un altar.

[1] Municipio de Eduardo Neri, Gro.
[2] Municipio de Tepecoacuilco, Gro.

Foto 1. La Virgen de los Dolores. Museo Virreinal, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de la autora.

Foto 2. La Virgen de los Dolores. Ex convento de Fray Bernardino de Siena, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de la autora.

Por lo que respecta al Santo Entierro, su visita ha crecido con los años. De hecho, existe una mayordomía denominada *Hermandad del Santo Entierro,* que se encarga de recibir ese día a las comunidades de Ameyaltepec y de San Agustín Oapan. Llegan al Ex convento de Fray Bernardino de Siena, donde se encuentra expuesta la imagen junto con otras divinidades religiosas, como La Virgen de Dolores, el Cristo de los Plateros, la Virgen de la Asunción, Padre Jesús, y el Señor de las Misericordias, entre otros. Pero el Santo Entierro es quien ocupa su principal atención, debido a los estrechos vínculos que tienen con éste, lazos enmarcados por la historia, la identidad, la pertenencia y la devoción.

Foto 3. El Santo Entierro, viernes de Dolores. Ex convento de Fray Bernardino de Siena, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de la autora.

Dentro de su participación en Cuaresma, El Santo Entierro es partícipe de varios cambios de ropa, según sea el momento litúrgico, en especial el Jueves y Viernes Santo. Un aspecto que hay que señalar es el tipo de Cristo al que pertenece este Santo Entierro, pues forma parte de una serie de imá-

genes movibles,[3] cuyo realismo es presenciado durante su participación en los viacrucis de Semana Santa. De lunes a miércoles, los cristos realizan procesiones en la ciudad de Taxco, a partir de las diez de la noche. Salen de la capilla de San Nicolás, se dirigen al Ex Convento de San Bernardino y terminan en la Catedral de Santa Prisca, para finalmente regresar al templo de donde salieron. Los cristos pueden ser "cargados como una persona, pasando un brazo debajo de su nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas. Al ser cargados de este modo, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control, en un realismo impresionante".[4]

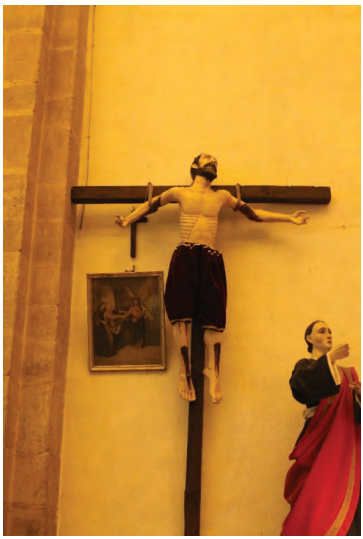


Foto 4. Imágenes articuladas de Cristo. Ex convento de Fray Bernardino de Siena, Taxco, Gro. Fuente: Toma de la autora.

[3] En *Los santos. Mudos predicadores de otra historia,* Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009. Ramiro Gómez Arzapalo ha hecho un análisis interesante acerca de los cristos movibles en Amecameca, Mex. (el Señor del Sacromonte), Amayucan, Mor. (Tres Caídas), Tepalcingo, Mor. (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas), Atlatlahucan, Mor. (Tres Caídas y Santo Entierro).

[4] El origen histórico de estos cristos articulados en México "son parte del esfuerzo plástico empleados por los misioneros del siglo XVI para catequizar a los indios" (*ibidem,* p. 182). No obstante el ímpetu y optimismo inicial de este proyecto, la propia iglesia dio marcha atrás a la propuesta dos siglos después. Sin embargo, al insertarse en una comunidad, la imagen de Cristo adquiere, en cada una de sus versiones y en cierta forma, los rasgos simbólicos y culturales de la comunidad misma.

Por otro lado, no se pueden dejar de mencionar los ritos de flagelación que se hacen en días posteriores, justo en la Semana Santa. Según Urióstegui y Urióstegui,[5] los participantes, tienen motivos de devoción, tradición, cumplir alguna promesa, salir de la rutina, purificar culpas y pecados, entre otros, por lo que se interrumpe la cotidianidad de la ciudad para convertirse en un lugar ferviente. La Semana Santa en Taxco, se deriva de "una mezcla de tradiciones españolas y prehispánicas; es celebrada desde 1598, y es a mediados del siglo XVIII cuando empiezan las procesiones por las calles".[6]

Son varias las decenas de personas que participan en las procesiones; muchas de ellas pertenecen a alguna hermandad, que cuenta con normas estrictas, principalmente de preparación durante la Cuaresma. Llaman la atención los "encruzados", quienes cargan en la espalda un rollo[7] de varas de zarzamora, mientras caminan descalzos y descubiertos del torso, usan una capucha, llamada *capirote,* y un faldón negro. Otros participantes son los *flagelantes*, que llevan una cruz en una mano, y en la otra un lazo con clavos, para golpear la espalda en posición hincada. Los *encorvados*, conformados por hombres y mujeres vestidos también de negro, caminan descalzos e inclinados, ambos realizan actos penitenciales: los hombres cargan un cristo, mientras que las mujeres, están atadas a los tobillos, y cargan una vela, cuya cera cae donde en seguida pisarán.

Foto 5. Monumento al encapuchado flagelante, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de autora.

[5] Gema Urióstegui Flores y Adrián Urióstegui Flores, "Razones y ritos de flagelación de Semana Santa en Taxco de Alarcón, Guerrero", *Revista Tlamati,* México, vol. 6, núm. 3, 2015, pp. 48-54.

[6] Gobierno del Estado de Guerrero, Secretaría de Desarrollo Social, "La Semana Santa en Taxco", Así somos. Órgano quincenal de información cultural. Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, México, núm. 83, 2001.

[7] Pesa desde 30 hasta 50 kilos, según el tipo de culpa o promesa realizada.

Los personajes anteriores constituyen la principal atracción de la Semana Santa en Taxco; sin embargo, hay que señalar que existen los otros días de dicha semana de gran importancia católica, tales como la procesión de San Ramos (domingo de Ramos), procesión de las vírgenes (Lunes Santo), Procesión de las ánimas benditas del purgatorio (Martes Santo), procesión de la Santísima Trinidad (Miércoles Santo). El Jueves Santo, particularmente se llevan a cabo los siguientes actos: la Visita al huerto del padre Jesús, la Llegada de cristos de comunidades cercanas, Visita a las siete casas, el Prendimiento, la Procesión de los cristos. Por su parte, el día más grande; es decir, el Viernes Santo, acontecen la sentencia, las tres caídas, crucifixión y desprendimiento de Jesús. Para el sábado de Gloria, se realiza la procesión del Santo Entierro, el pésame y la procesión del silencio, y el festejo de la Gloria. Finalmente, el Domingo de Resurrección queda como la última celebración de la Semana Santa.

Foto 6. Domingo de Ramos. Templo de Santa Prisca, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de la autora.

Foto 7. San Ramos, venerado el Domingo de Ramos
Templo de Santa Prisca, Taxco, Gro.
Fuente: Toma de la autora.

La particularidad del Santo Entierro de Taxco

Se dice que la imagen del Santo Entierro que encuentra en el Ex convento de Fray Bernardino de Siena,[8] en la ciudad de Taxco, es originario de la comunidad de San Agustín Oapan y Ameyaltepec, motivo por el cual, año con año, los habitantes de dichos pueblos realizan una visita hasta la ciudad, para velarlo, hasta que entra la madrugada del sábado.

[8] El convento fue construido en 1592 por el franciscano Francisco de Torantos. Originalmente, era de adobe, pero sufrió un incendio. Se reconstruyó en 1804. En 1821, Agustín de Iturbide redactó en este lugar el Plan de Iguala. En 1867, con la expropiación de los bienes del clero, fue transformado en escuela, pero la iglesia anexa siguió funcionando como tal (*cfr*. Fernando Curiel Defossé, *Taxco. La perspectiva urbana,* México, UNAM, 2007; Guía Panorama, *Taxco, la ciudad de la plata,* México, Panorama, 1984.

No se sabe claramente si fue en la época de la Revolución (1910-1917)[9] o durante la Guerra Cristera[10] (1926-1929) que el Santo Entierro se perdió de San Agustín Oapan y se lo llevaron a Taxco, lo que provocó inmediatamente la ausencia de lluvias. La versión que Catharine Good ha recogido con base a lo que ha escuchado en Ameyaltepec y Oapan es que el ejército —aunque es posible que también los sacerdotes o los mayordomos— se lo llevó para protegerlo, tal vez sin consentimiento del pueblo. Ambos momentos históricos se encuentran en las interpretaciones que dan los habitantes de la región. Cabe señalar que en la comunidad vecina de Tuliman, existen datos de la presencia del movimiento cristero y del asesinato del sacerdote Margarito Flores,[11] lo que implica que la segunda versión puede ser más factible.

Hoy, en la comunidad de San Agustín Oapan, existe otro Santo Entierro. Según Good, a esta imagen sí la festejan, pero siguen considerando más eficaz al Cristo de Taxco, porque es más antiguo.[12] Por lo tanto, la imagen que sirvió de remplazo no es motivo de mayor culto. Good señala que se enteró de esta imagen por los habitantes de Ameyaltepec durante sus entrevistas de los setenta y ochenta. Le comentaron que, hace muchos años, la comunidad —en especial, los abuelitos— visitaba la imagen en Taxco para pedir por buenas lluvias.

Estadísticamente, la región de Ameyaltepec es cada vez más seca, y la pérdida del Santo Entierro sí corresponde a las situaciones de pobreza que se empezaron a vivir en las comunidades nahuas de la región. De por sí "esta región de Guerrero es poco favorable para la agricultura [...] La topografía es muy accidentada: la mayoría de las tierras de cultivos se encuen-

[9] Actualmente, no existe un consenso sobre cuándo terminó el proceso revolucionario. Algunas fuentes lo sitúan en 1917, con la proclamación de la Constitución mexicana; algunas otras, en 1920, con la presidencia de Huerta; o en 1924, con la de Plutarco Elías Calles. Hay quienes aseguran que el proceso se extendió hasta los cuarenta.

[10] Se trató de un conflicto armado, durante el gobierno de Plutarco Elías Calles contra milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos que resistían la aplicación de legislación y políticas públicas orientadas a restringir la participación de la Iglesia católica sobre los bienes de la nación, así como en procedimientos civiles.

[11] Fue capturado y conducido a Tulimán, semidesnudo, descalzo, atado a la caballería bajo un sol agobiante. Fue ejecutado el 12 de noviembre de 1927, y beatificado el 22 de noviembre de 1992 (*La guerra cristera 1926-1929*, ACJM [en línea], http://acjm.50webs.com/orac/canonizacion.html

[12] De hecho, nuestra autora considera que es necesario hacer más investigación en la montaña de Guerrero, ya que en la región el culto al Santo Entierro es fuerte. Su hipótesis es que este fervor comienza antes de la Revolución Mexicana (comunicación personal en mi escrito, julio, 2013).

tran sobre lomas o cerros, en las laderas de largas, profundas barrancas y tienen inclinaciones abruptas [...] El suelo es pedregoso o arenoso y, por consiguiente, tiene una limitada capacidad para retener la humedad: debido a estas condiciones, las milpas resultan sumamente vulnerables a la sequía".[13] De esta forma, el problema más grave es la falta de lluvia, y el maíz es el principal afectado. "Las lluvias empiezan tarde —a finales de mayo o a principios de junio—, y se retiran temprano —a finales de septiembre— lo que suma cuatro meses de lluvia".[14] Las personas adjudican sus problemas de sequía a la pérdida del Santo Entierro; consideran que el ejército lo hizo para castigarlos, puesto que gozaban de prosperidad y esto les molestaba.[15]

De esta forma, el deterioro ecológico de la región, particularmente, es atribuido a la ausencia del Santo Entierro, quien les proveía los cuidados de un buen temporal durante su estancia permanente en San Agustín Oapan. Los pobladores señalan que, en épocas previas, especialmente antes de la Revolución, fueron tiempos fructíferos y la gente sembraba mucho. Había una cierta prosperidad económica entre el comercio de la sal y la agricultura[16]. Posterior a esta época y después de la interrupción de su comercio, "combinaron sus recursos de tradición alfarera, con su experiencia mercantil para crear nuevas artesanías y penetrar mercados diferentes".[17]

En este sentido, existieron otras estrategias de subsistencia, como las artesanías; en especial, el uso del papel amate pintado con decoraciones de animales o sobre la vida cotidiana, creación artística novedosa conocida dentro y fuera del país;[18] sin embargo, la vida ceremonial es importante como una manera de proteger la milpa y de propiciar lluvias abundantes. La presentación de semillas al Santo Entierro de Taxco en el último viernes de Cuaresma es una expresión ritual y agrícola que encierra dicho propósito.

---

[13] Catharine Good, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 123 y 126.

[14] *Ibidem*, p. 126.

[15] *Idem*.

[16] *Idem*.

[17] C. Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2001, p. 245.

[18] C. Good, *Haciendo la lucha…,* p. 200.

Las comunidades citadas han creado fuertes lazos entre ellas, mediados por la imagen. Good comenta[19] que cuando quisieron renovar las andas, dieron la vieja madera a la gente de Oapan. Con ésta, se hicieron cruces que se repartieron entre los habitantes y sirvió como reliquias, ya que tenían la fuerza del Santo Entierro.

Por su parte, la comunidad de Taxco tiene su propia creencia de cómo llegó la imagen al Ex convento: el señor José me comentó:

> En vísperas de la Semana Santa, una noche, cuando los frailes descansaban y alguien tocó la puerta del Convento muy, muy fuerte, al salir, los frailes encontraron solamente una mula que cargaba un gran bulto, así, como un costal. Ellos decidieron meter al animalito hasta que llegara su dueño. La dejaron dormir en el patio y al día siguiente que le llevaban su pastito, cuál fue su sorpresa que la mulita ya no estaba, pero el bulto sí. Como nadie reclamaba nada, los frailes decidieron averiguar qué contenía el gran bulto. No me lo va usted a creer, pero se trataba de Nuestro Señor Jesucristo. ¡Un Cristo que podía moverse! Era El Señor del Santo Entierro.[20]

Otra versión que sustenta la idea de que el Cristo fue robado es la que me platicó doña Beatriz: "se dice que, durante la Revolución, unas personas ya traían a Nuestro Señor. Se lo habían robado... Entonces, cuando pasaban por este rumbo, se puso tan pesado que nadie lo pudo mover. Por eso, se quedó aquí: él escogió estar aquí con nosotros en Taxco".[21]

La imagen del Santo Entierro ha creado relaciones entre estos pueblos. Implica la organización de la comunidad que incluye un trabajo comunitario, fortalecimiento de redes de apoyo y estrategias económicas aplicadas antes, durante y después de la visita de estos pueblos.

Cabe señalar que la visita al Santo Entierro forma parte de un circuito de peregrinaciones que realizan los nahuas de esta región. Los otros lugares de importancia son: "la cueva de Ostotempan (del 20 de abril hasta el 3 de mayo), el cerro y el manantial de Cuetzala del Progreso (el Miércoles de Ceniza) y los santos en los pueblos de Tonalapa del Río (el tercer viernes de Cuaresma), Mayanalan (cuarto viernes de Cuaresma), Atlistac (el 5 de mayo) y Tixtla (el 30 de mayo y el 8 de septiembre)".[22]

---

[19] Comunicación personal, mayo 2013.
[20] Entrevista al señor José, realizada el 22 marzo de 2013.
[21] Entrevista a la señora Beatriz, realizada el 22 marzo de 2013.
[22] C. Good, "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para

Foto 8. Santo Entierro durante la Cuaresma. Ex convento de Fray Bernardino de Siena. Fuente: Toma de la autora.

La región nahua de la cuenca del río Balsas es muy peculiar por sus estrechos lazos, así como por los constantes intercambios recíprocos formales de promesas, música, danzas, toros, castillos de cohetes artificiales, entre otras cosas.[23] Es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido, como grupos específicos, afrontar los embates históricos a lo largo del tiempo.

analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas,* México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013, p. 55.

[23] *Cfr*. C. Good, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH, UNAM, 2004, pp. 127-150.

El acto de presentar las semillas

Durante la Semana Santa en San Agustín Oapan, también festejan al Santo Entierro local en el sexto Viernes de Cuaresma. Parte de la celebración consiste en ataviarlo de abundantes frutos, chiles, flores y semillas a su alrededor. Estos productos provienen de las huertas ubicadas en las orillas del Río Balsas durante la época de secas. Dicha práctica se ha extendido hasta la imagen del Santo Entierro de Taxco, precisamente por su potencialidad. Sin embargo, las semillas serán el elemento primordial de ofrecimiento. Las personas encargadas rodean al Santo Entierro de Taxco con las clásicas jícaras rojas de Guerrero, las cuales contienen diversas semillas de maíz, frijol y calabaza. Según Good, estas jícaras expresan una representación de totalidad: "esto es todo lo que hay". Posteriormente, estas semillas se mezclarán con el resto de los granos,[24] con el objetivo de que se multiplique la fuerza —*chicahualiztli*—.[25] Se pasearán los granos por los alrededores de los poblados y los cerros circundantes, para finalmente dar paso a la siembra.

Foto 9. Presentación de las semillas al Señor del Santo Entierro. Ex convento de Fray Bernardino de Siena.
Fuente: Toma de la autora.

[24] Nuestra autora señala también que las semillas pueden revolverse con piedras "especiales" que la gente trae de Ostotempan y de Cuetzala del Progreso. Después, esta mezcla se siembra "para dar fuerza a la tierra y lograr que la milpa rinda más" (C. Good, "La circulación de la fuerza…", pp. 57 y 59).

[25] "La fuerza circula constantemente al dar y recibir *tequitl* con los demás en la vida social y con otros seres en la vida ritual. Aquí, *fuerza* es una especie de energía vital, estrechamente ligada al *tequitl,* pero con un significado distinto; *chicahualiztli* es la capacidad generativa, la potencia productiva que hace feliz el trabajo (C. Good, "La vida ceremonial…", p. 136).

Este acto ritual se liga con otras ceremonias agrícolas relacionadas con la petición de lluvias y la obtención del maíz, que Good ha denominado *ciclo de los cerros*. Entre ellas, sobresalen el *Yalotepetl* (la ida al cerro), el 2 de mayo, 15 de agosto y 13 de septiembre —*ixilocruz,* la cruz del xilote—;[26] la ofrenda al cerro Mishuehue, el 2 de mayo, la cual incluye, junto con otros elementos, las semillas que van a sembrarse en el temporal. La visita al Santo Entierro es una continuidad de las celebraciones en torno al ciclo agrícola que estimulan la fertilidad en la agricultura de manera particular.

El viernes de Dolores se hace presentes la visita de estos pueblos al Ex convento de Fray Bernardino de Siena, para venerar al Santo Entierro. La comunidad lo vela hasta que entra la madrugada del sábado. Se hacen largas filas para poder tocarlo y ofrecerle las semillas que después serán sembradas en sus campos; asimismo, se hacen peticiones personales y se pide por un buen temporal.

Foto 10. Comunidades de Ameyaltepec y San Agustín Oapan veneran el Santo Entierro. Ex convento de Fray Bernardino de Siena.
Fuente: Toma de la autora.

[26] *Cfr*. C. Good, "El ritual y la reproducción de la cultura…"

Una señora me comentó al respecto: "Nosotros venimos año con año, no faltamos. Es nuestro y nosotros somos de Él. Le presentamos las semillas que necesita nuestra milpa: maíz, frijol, calabaza, sandía y melón para que les dé la fuerza, para que se levanten, para que sea nuestro alimento. También pido por mi familia y agradezco por llegar con bien aquí".[27]

Existe toda una organización y logística para transportar a la gente de los poblados de Ameyaltepec y San Agustín Oapan hacia Taxco. Por lo general, los habitantes cooperan con sus camionetas de redilas o las alquilan, según el número de personas. La distancia entre un poblado y la ciudad de Taxco es de casi 100 km y por lo general el viaje puede durar alrededor de dos horas.

Si bien, debido a que Taxco es una ciudad turística y la mayoría de los visitantes está esperando la quema del Castillo, siendo partícipe de la algarabía festiva, los habitantes de Ameyaltepec y San Agustín Oapan se encuentran adentro de la iglesia, entonando cantos y rezos para el Santo Entierro. Llaman la atención las decenas de veladoras que se colocan en el suelo, especialmente en la parte central de la iglesia. Mujeres, hombres y niños permanecen en su mayoría hincados o sentados alrededor de éstas: saben que les espera una larga jornada nocturna.

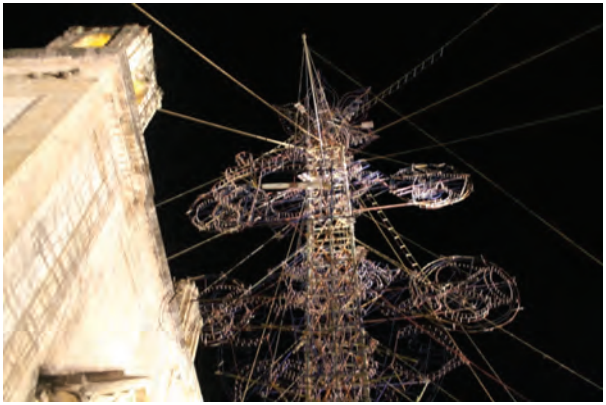


Foto 11. Castillo en honor al Santo Entierro, viernes de Dolores. Ex convento de Fray Bernardino de Siena.
Fuente: Toma de la autora.

[27] Entrevista a la señora Rosa, realizada el 22 marzo de 2013.

Foto 12. Velación al Santo Entierro durante la noche del viernes de Dolores. Ex convento de Fray Bernardino de Siena.
Fuente: Alicia M. Juárez Becerril.

Al día siguiente, muy de mañana, las personas recogen las jícaras que permanecieron junto al Santo Entierro y se dirigen a sus poblados, con la fe de contar con un buen temporal y la promesa de regresar el año siguiente.

El Santo Entierro y su vínculo con el maíz

Como representación del cuerpo de Cristo ya fallecido, el Santo Entierro se encuentra estrechamente ligado al maíz, pues ambos son depositados en la tierra. El maíz es considerado en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. Y la tierra es entendida como la madre que sostiene y da pertenencia, más allá de una determinada extensión que se posee o comercializa.[28]

Dentro de esta lógica de pensamiento, el maíz es indispensable al proceso ritual que revela toda una filosofía de la vida colectiva; las mismas características atañen al Santo Entierro. La diferencia es que la imagen

[28] *Cfr*. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, *El rostro negado del maíz* [en línea], s. f., http://www.academia.edu/2581675/El_rostro_negado_del_maiz

propicia el elemento meteorológico para salvaguardar el crecimiento de la propia planta; por eso, puede hablarse de una concepción dual.

El Santo Entierro y el maíz son cobijados por la milpa. Para Good, la relación con la tierra y los cristos enterrados como ofrenda —e incluso la dimensión de un muerto como ofrenda que la tierra come— es muy importante. La autora enfatiza el ciclo agrícola mesoamericano vinculado a la meteorología, el paisaje y el culto a los muertos.[29]

Hay que advertir, como señala Johanna Broda en sus respectivos trabajos,[30] el corpus de datos que se presenta; forma parte de denominadores comunes para reconstruir la estructura y el orden interno del ritual de las comunidades indígenas de antigua tradición mesoamericana. También es necesario tomar en cuenta no sólo los aspectos históricos y culturales que son diferentes a lo largo y ancho del país, sino las condiciones geográficas y meteorológicas, que inciden en los ciclos agrícolas y, por ende, en las necesidades particulares de los pueblos.

En particular, la imagen del Santo Entierro en las comunidades nahuas de la región de Ameyaltepec fue reinterpretada de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos, alejándose considerablemente de una explicación cristiana; más bien, se le incorporaron otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural, pero que atiende las necesidades concretas de los pueblos.

En este sentido, el Santo Entierro se caracteriza por tener una fuerza esencial que manipula los elementos meteorológicos. De esta forma, mantiene vínculos en el plano de la vida social debido a que trastoca e incide en la vida de las comunidades, como es el caso de la regulación de los recursos como el agua o el maíz. Para Good, si bien el Santo Entierro puede ayudar con la lluvia, de acuerdo con sus interpretaciones y lo que la gente le ha comentado, éste da fuerza a la semilla y a la tierra para que crezca el maíz y rinda.[31] De cualquier forma, estamos hablando de una concepción mesoamericana que hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde la naturaleza y el hombre forman una unidad.

---

[29] *Cfr*. C. Good, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good (coords.), *op. cit.*, pp. 153-176. Además, comunicación personal en mi escrito, de julio de 2013.

[30] *Cfr*. Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en J. Broda y C. Good (coords.), *op. cit.*, pp. 61-82.

[31] Comunicación personal en mi escrito, julio de 2013.

Otros cristos venerados en Cuaresma

Junto con el Santo Entierro de Taxco, encontramos a otros cristos venerados en Cuaresma,[32] que se suman a la visión integradora de entidades divinas[33] populares relacionadas con el temporal y el ciclo agrícola.

1) *Señor de Amecameca o* el *Señor del Sacromonte* (venerado primero y sexto viernes de Cuaresma); a este Cristo se le invoca para pedir ayuda en los campos y en el manejo de los elementos climáticos.[34]

2) Otro cristo es el *Señor de Tepalcingo* (venerado el cuarto Viernes de Cuaresma); se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, así como en las curaciones, en donde los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus.[35]

3) *Cristo Aparecido* (venerado el quinto Viernes de Cuaresma) en Totolapan, Morelos. El trabajo excepcional de Laura Aréchiga[36] señala que esta imagen intercede para propiciar el temporal, esencial para la siembra. Se trata de una ceremonia de petición de lluvias que acontece el 3 de mayo y que el Cristo —junto con otros santos, como San Isidro Labrador, San Miguel y Santa Bárbara— trabaja articuladamente durante el ciclo agrícola.

4) *El Señor de las Peñitas* (cuya fiesta es el quinto Viernes de cuaresma) en Reyes, Etla, Oaxaca. Se trata de un Cristo moreno que recibe numerosas visitas de los diferentes grupos indígenas. De acuerdo con la tradición oral, existe una huella de su pie en una roca, lo que representa el paso de

---

[32] Para mayor referencia acerca del papel de los cristos, *vid.* R. Gómez Arzapalo, "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), México, Artificio, 2015.

[33] Hay que recalcar que partimos de una noción de *divinidad* alejada de la concepción cristiana. La divinidad encierra la concepción de reciprocidad semejante a la que existe entre las relaciones sociales dentro del pueblo (*cfr*. R. Gómez Arzapalo, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012). De esta forma, a Cristo, la Cruz, la Virgen y los santos se les da, pero también se les pide, lo que crea obligaciones y participación dentro de los pueblos.

[34] *Cfr*. Guillermo Bonfil Batalla, "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)", *Sobretiro de Anales de Antropología,* vol. VIII, México, 1971; R. Gómez Arzapalo, *Los santos*. *Mudos predicadores…*

[35] *Cfr*. R. Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la Religiosidad popular, t*esis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2004. De él mismo, *"*Cristos, santuarios y jerarquías…", pp. 73-116.

[36] Laura Aréchiga Jurado, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos,* tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2014.

Jesús por esos caminos. Laura Vázquez[37] ha registrado interesantes datos en torno a los rituales de pedimentos de lluvia y dones, así como de una buena cosecha.

5) El Señor de Huayapam, Oaxaca. Este Cristo es hermano del Señor de las Peñas, Oaxaca, porque comparten el mismo atributo de pedimentos de lluvia. La celebración de dicho Cristo es el Miércoles de Ceniza.[38] Laura Vázquez[39] registra que "los peregrinos 'piden permiso para bajar al pocito' donde apareció el Cristo. Ahí, se acercan al pozo que está a un lado del río con ánforas y botellas; los policías comunitarios son los encargados de llenar los envases y repartir el agua. La circulación del agua es muy importante, ya que ésta es llevada a sus comunidades para regarla en sus sembradíos y ahuyentar la sequía, bendecir sus semillas y en caso tengan pozos en sus hogares o piensen hacer uno se vacía el agua para nunca haga falta".

Con ello, confirmamos que, aunque Cristo represente el tema central de la Cuaresma, la acción social derivada de ello se manifiesta diversificada mediante la religiosidad popular, pero al mismo tiempo, unificada culturalmente y articulada con diferentes ámbitos del espacio, cuya temporalidad coincide con fechas representativas del ciclo agrícola del temporal: 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre. Laura Vázquez apunta acertadamente que "la cuaresma no tiene una fecha fija; sin embargo, se relaciona con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra". Por lo general, en estas fechas tienen cabida los cultos locales y regionales por medio de peregrinaciones, las mayordomías, las ofrendas, los rituales, así como la reproducción de rutas de intercambio que generan aspectos económicos y religiosos y las relaciones entre los grupos sociales.

Consideraciones finales

[37] Ana Laura Vázquez Martínez, *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca,* tesis de Maestría en Historia Internacional, CIDE, México, 2014.

[38] La autora señala que se trata de un circuito de visita y peregrinaje, especialmente en Cuaresma, "tiempo clave donde escasea la cosecha e inician las peregrinaciones a estos santuarios que están relacionados con el agua" (A. L. Vázquez Martínez, "Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca", *Revista Voces,* Revista de Teología Misionera de la escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, s. f.). En este circuito se abarca la visita al Señor del Rayo, en octubre, también estudiado por la autora.

[39] *Idem*.

Siguiendo la labor etnográfica de Ramiro Gómez Arzapalo,[40] retomo sus tres puntos esenciales para el estudio de los cristos,[41] bajo la concepción de la religiosidad popular:

> 1. La imagen del Cristo no es un ausente, sino que es él. En este sentido, los cristos hechos de pasta, caña, resina o madera representan a "una persona autónoma, con capacidad de decisión". Esta independencia y soberanía incluye no sólo la libre elección de hogar, vestimenta, alimentos y demás, sino incluso las amistades, con las cuales convive en las celebraciones. En contraposición, también deben tener diferencias, rivalidades y recelos con otros cristos e incluso con algunos santos.
> 2. Desde la oficialidad católica, Dios es quien actúa directamente y, si bien los santos tan sólo se valoran en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios y se trate, por lo tanto, de una intermediación, podemos pensar que los cristos con mayor razón, al ser concebidos como el Hijo único de Dios, actúen como los causantes directos de los infortunios o benevolencias recibidas. En este sentido, ellos pudieran tener cierta jerarquía en la posición religiosa; pero esto es relativo, por la particularidad de la religiosidad de las comunidades.
> 3. En el contexto católico, se espera del Cristo mismo, un milagro. En términos de la religiosidad popular, se espera un apoyo, en especial de la realidad material. Recordemos que se trata de una religión de la vida diaria y los problemas concretos; en este sentido, la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, entre otros, son las necesidades primordiales.

El fenómeno religioso popular de la visita al Santo Entierro en Cuaresma conlleva un entramado de relaciones sociales que dejan ver aspectos esenciales presentes en la cosmovisión de los pueblos que lo practican. Tratándose de comunidades de origen indígena, la religiosidad incorpora elementos del repertorio religioso ancestral en una creativa selección y reformulación del Santo Entierro, así como de los demás cristos, relacio-

[40] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos indígenas...*

[41] El autor realiza su análisis en su sentido más amplio para los santos, donde convergen también vírgenes y cristos. Yo lo he enfatizado en estos últimos, debido al tema que se ha desarrollado en el presente trabajo.

nados con el entorno natural y las necesidades colectivas, históricamente determinadas.

La estructura organizativa que conlleva tal peregrinaje implica no sólo los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión de los pueblos, sino que también, en cierta medida ponen en juego relaciones sociales, e incluso económicas. Por tal motivo, en el caso particular del Santo Entierro de Taxco, la semilla —siendo el maíz el alimento básico— debe ser presentada ante él para lograr una eficaz fertilidad en el campo, suficiente agua y de esta manera asegurar la cosecha venidera, aspectos imprescindibles para la subsistencia de la comunidad. En este sentido, el esfuerzo por visitar al Santo Entierro es una inversión para asegurar sus necesidades vitales, así como dar continuidad a su especificidad, como pueblos con historia y presencia continua.

Referencias Bibliográficas

acjm, *La guerra cristera 1926-1929* [en línea], disponible en http://acjm.50webs.com/orac/canonizacion.html

Aréchiga Jurado, Laura, *Las relaciones de intercambio y reciprocidad en el culto a Cristo Aparecido en Totolapan, Morelos,* tesis de doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam, 2014.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)", *Sobretiro de Anales de Antropología,* vol. viii, México, 1971.

Broda, Johanna, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* inah, unam, México, 2004, pp. 61-82.

Curiel Defossé, Fernando, *Taxco. La perspectiva urbana,* México, unam, 2007.

Gobierno del Estado de Guerrero, Secretaría de Desarrollo Social, "La semana santa en Taxco", *Así somos. Órgano Quincenal de Información Cultural*. Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, núm. 83, México, 2001.

Gómez Arzapalo D., Ramiro, *El rostro negado del maíz* en línea: http://www.academia.edu/2581675/El_rostro_negado_del_maiz

———, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la Religiosidad popular,* tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, enah, 2004.

———, *Los santos. Mudos predicadores de otra historia,* Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012.

———, "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* en Alicia M. Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), México, Artificio, 2015, pp. 73-116.

Good, Catharine, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

———, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix

Báez- Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2001, pp. 239 – 297.

———, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH, UNAM, 2004, pp. 127-150.

, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH, UNAM, 2004, pp. 153-176.

———, "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas,* México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013, pp. 45-82.

Guía Panorama, *Taxco, la ciudad de la plata,* México, Panorama, 1984.

Jiménez, Arturo, *Santuario del Señor de la Paz: una perspectiva ritual,* tesis de Maestría en Antropología Social, México, ENAH. 2004

Juárez Becerril, Alicia María, "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco", en Alicia Juárez y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, pp. 251-276.

Juárez Becerril Alicia y Ramiro Gómez Arzapalo, *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* en Alicia Juárez y Ramiro Gómez Arzapalo, (coords.), México, Artificio Editores, 2015.

King, Pablo, *En nombre del Popocatépetl,* México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.

Urióstegui, Gema, *Ritos de flagelación (encruzados, flagelantes y ánimas) de Semana Santa en Taxco de Alarcón, estado de Guerrero*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2001.

——— y Adrián Urióstegui Flores, "Razones y ritos de flagelación de Semana Santa en Taxco de Alarcón, Guerrero", *Revista Tlamati,* México, vol. 6, núm. 3, 2015, pp. 48-54.

Vázquez Martínez, Ana Laura, *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca,* tesis de Maestría en Historia Internacional, CIDE, México, 2014.

———, "Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca", *Revista Voces,* Revista de Teología Misionera de la escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, s. f. (en prensa).

El encuentro o Corrida de Santos. Domingo de Resurrección en Villa de Etla, Oaxaca

Ana Laura Vázquez Martínez
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Dentro de la religión católica, al concluir la Semana Santa, existe un momento cumbre: *El Encuentro* o *Santo Encuentro*. Este episodio consiste en una procesión solemne donde las imágenes de Jesús de Nazaret y la Virgen María convergen para festejar su resurrección. Esta escena religiosa ha sido reinterpretada por una comunidad de los Valles Centrales de Oaxaca. El objetivo de este artículo es, primero, explicar la importancia histórica del culto a los santos como parte de un proceso sincrético y, después, ejemplificar, mediante una etnografía visual y narrativa, cómo en Villa de Etla y sus pueblos, sujetos protagonizan el Domingo de Resurrección. Este *costumbre eteco* es un ejemplo de religiosidad popular donde los conceptos de prestigio, competencia simbólica y organización comunal, son elementos de la religiosidad popular como parte de la culminación de la Semana Mayor. El papel de los santos, vírgenes y cristos son importantes, ya que funcionan —como afirma Ramiro Gómez—, como anclajes de la memoria colectiva para reforzar los lazos comunitarios,[1] preservar su identidad y establecer relaciones de cordialidad, reciprocidad, parentesco y competencia simbólica, por medio de diversos elementos como la música, el baile, la vestimenta de los santos y la culminación de la festividad.

Religiosidad popular y el culto a los santos: un proceso sincrético

Durante la antigüedad tardía (siglos III-VIII), se va consolidando un modelo de culto a los santos y reliquias, conformando un fenómeno global en el

[1] *Vid*. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en R. Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio, 2013, pp. 41-72.

Mediterráneo.[2] En España. durante los siglos VI y VII, se siguió impulsando la veneración de cuerpos y reliquias de los santos, lo que posteriormente favoreció la celebración de fiestas y procesiones.[3] La iglesia instauró tres elementos básicos para llevar a cabo este tipo de culto: rituales, doctrinas y modelos que han conformado un *locus sagrado.*[4]

Sin embargo, el culto a los santos no escapó de rituales y prácticas culturales que tiempo después el cristianismo no toleró. Se dice que hubo una bifurcación del modelo inicial a partir del siglo IV, el cual se caracterizó por la milagrería, la piedad popular y un desarrollo creativo del pueblo por generar nuevos objetos de culto y cierta autonomía de las formas religiosas populares.[5] Las clases subalternas citadinas y los campesinos (comunidades rurales) fueron llamados paganos:

> Esta religiosidad de las masas, definida como pagana por los hombres de la iglesia se manifestaba ruidosamente a través de alegres canciones, danzas, disfraces y máscaras que potenciaban la inversión de los roles, los hombres se vestían de mujeres y viceversa […] Estas manifestaciones de apariencia obscena para la moderada mirada de los clérigos, eran sin embargo expresión vital y positiva de los vigentes ritos que evocaban los reconocidos desde siempre ciclos de renovación de la naturaleza y aparecían asociadas a la lucha entre la vida y la muerte, la abundancia y la hambruna.[6]

El uso de los santos fue más allá, ya que se asociaban también al control de la naturaleza, a predicciones astrales, a la delimitación de sus territorios para defender su identidad y memoria colectiva,[7] así los "sectores rurales, aunque cristianizados en muchas regiones, seguían, a pesar de la catequesis y el bautismo recibidos, fieles a sus tradiciones ancestrales que se

---

[2] Santiago Castellanos y Txomín del Pozo, "Vigilancia y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", 1995-1996, *Historia Antigua,* núm. 13-14, 1995-1996, p. 408.

[3] Isabel Cofiño, "La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Juan Julián a Burgos", *Historia Moderna,* núm. 25, 2003, p. 352.

[4] S. Castellanos y T. del Pozo, *op. cit.*

[5] *Vid*. Ángela Muñoz Fernández, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en C. Álvarez Santaló, M. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia,* México, Anthropos, 2003, pp. 164-185.

[6] Hugo Zurutuza, "Imaginarios y cultura en la antigüedad tardía", *Boletín de Historia Social Europea,* núm. 4, 1992, p. 58.

[7] *Ibidem*, p. 59.

empezaban a mezclar con los nuevos conceptos religiosos predicados por desprolijos párrocos locales".[8]

En su estudio clásico de la Antigüedad tardía,[9] Peter Brown caracterizó este periodo histórico como una época de larga duración por la crisis del Imperio romano y el choque con la religión cristiana, tema fundamental de la Edad Media, la Reforma y Contrarreforma. Los santos, las creencias populares y los conflictos religiosos fueron temas de primer orden; fue así como en la Contrarreforma se luchó, entonces, frente a esta resistencia de los pueblos.

Alicia Mayer afirma que Inglaterra, España, Portugal y Francia vivieron una época de consolidación y expansión de los estados nacionales atlánticos en el siglo xv. Con esto, se experimentaron situaciones de gran asombro; por ejemplo, "en el año 1521, Cortés conquistaba México-Tenochtitlán, cuando Lutero veía salir a la luz los primeros impresos de su trilogía en contra de la Iglesia de Roma. El proceso de conquista y colonización de América fue contemporáneo al movimiento de Reforma en Europa":[10]

> Para el siglo xvi, a raíz de la Contrarreforma y del Concilio de Trento, se introdujeron nuevos y profundos cambios en estos temas. Como reacción ante el movimiento protestante, que tanto atacó esas prácticas, se produjo, dentro de la religiosidad del mundo católico, una perspectiva novedosa. Por un lado, la Iglesia ejerció un mayor control sobre las manifestaciones populares del culto y se atribuyó el derecho de canonizarlas o prohibirlas. Por otro, en tal, forma los elementos rituales que fertilizó el terreno para que se fortaleciera un cristianismo mágico, lleno de prácticas paganas. Así, al mismo tiempo que se proponían a la veneración imágenes y reliquias, los nuevos misales postridentinos eliminaban muchos elementos de los antiguos oficios de los santos, y el papado imponía una serie de reglas tanto a los procesos de canonización como a la literatura hagiográfica.[11]

---

[8] *Ibidem*, p. 60.

[9] Peter Brown, *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma,* Madrid, Taurus,1989.

[10] Alicia Mayer, "América: nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América Colonial*, México, ffyl-unam, 2000, p. 14.

[11] A. Rubial, *"Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España",* en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mesoamericano,* México, uia/Condumex/inah, 1993, p. 75.

> El culto a los santos fue uno de los principios y de las prácticas católicas más criticados por la teología protestante. Con el objetivo de eliminar los errores supersticiosos de la devoción popular, la Iglesia se propuso realizar un trabajo de depuración para controlar o restringir las prácticas de culto más proclives a derivar en superstición.[12]

En este tenor, se dice que los erasmistas y reformados encaminaron su lucha contra "la milagrería y superchería popular, a las que consideraban propias de la religiosidad vulgar e inductoras de superstición e idolatría".[13] Los santos y su función se volvieron parte de la religiosidad popular y contradecía cada vez más a la liturgia e iglesia universal. De acuerdo con Ángeles García, las imágenes religiosas conforman toda "una galería de santos mediadores"[14] para las clases populares y campesinas. Estas reliquias "eran aquellos preciosos objetos que recibían la veneración de los fieles y cuya eficacia milagrosa se demostraba mediante milagros".[15]

En este contexto brevemente señalado, se desarrolla un programa político de conquista y colonización en Mesoamérica. Al instaurarse la monarquía católica en un territorio mesoamericano llamado *Nueva España*, se instituyeron diversas prácticas religiosas para el control de la devoción de los indios, entre ellas, el culto mariano, el culto a los santos, ángeles, las ánimas del purgatorio[16] y las imágenes cristológicas. Los medios fueron diversos: capillas abiertas, altares familiares, rezos, cantos, procesiones, peregrinaciones o la adhesión a algún gremio o cofradía.[17]

Siguiendo los estatutos del Concilio de Trento, se insistió en la invocación y veneración de los santos como intercesores entre la tierra y el cielo. Este proceso no aconteció de manera pasiva y no sólo dependió de la liturgia católica dominante; más bien, hubo todo un proceso de reinterpre-

---

[12] Marcela Londoño Rendón, "La imagen de una oración prohibida. El culto supersticioso en torno a San Cristóbal", *Studia Aurea,* núm. 9, 2015, p. 363.

[13] I. Cofiño, *op. cit.,* p. 354.

[14] Ángeles de la Borbolla García de Paredes, "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra Medieval", *Hispania Sacra,* núm. LXVI, número extra 2, julio-diciembre 2014, p. 90.

[15] *Idem*.

[16] Carolina Yeveth Aguilar García, "Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias de la Nueva España", *Letras Históricas,* núm. 7, otoño 2012-invierno 2013, p. 13.

[17] Margarita Menegus, "La Iglesia de los indios. El Costo de la Salvación", en María Martínez, Elisa Speckman y Gisela von Wobeser (coords.), *La iglesia y sus bienes de la amortización a la nacionalización*, México, IIH-UNAM, 2004, pp. 27-28. C. Y. Aguilar García, *op. cit.,* p. 14.

tación de las imágenes de parte de los indígenas para hacerlas propias y con características que ellos les atribuyeron, dependiendo la región y sus necesidades más inmediatas. William Christian llama a este proceso la *creación de una religión local,* donde la herencia barroca del mundo de las imágenes se llevó a cabo de manera localizada y en escala; es decir, imágenes como los santos se reinterpretaron de manera distinta en los poblados y en las ciudades. La función de los santos patronos y su calendario festivo se propuso a partir de una historia comunal y con ceremonias peculiares,[18] y esto se fue expandiendo: "Se había cubierto la necesidad de dotar a la mayoría de los santos de símbolos o atributos que ayudaran a su mejor identificación […] para el siglo XVI, ya se habían fijado casi todos. Esto es importante, porque fue gracias a ellos que los particulares, las cofradías, las distintas corporaciones y la sociedad novohispana en su conjunto, aprendieron a reconocer a los santos de su devoción, así como a sus santos patronos y protectores".[19]

En otras palabras, Antonio Rubial explica que la semilla de los santos milagreros fue sembrada en el fértil territorio de la Nueva España: "una población para que la *potentia* de los santos, al igual que la de los antiguos dioses que aún sobrevivían, era lo único efectivo en la solución de las numerosas y lacerantes necesidades materiales".[20] Johanna Broda añade al respecto que la herencia barroca y el Concilio de Trento fueron elementos claves para entender la emergencia del culto a los santos y entender la religiosidad popular o "barroco mestizo" que emerge en la Nueva España: "A partir del Primer Concilio Mexicano de 1555, anticipándose al Concilio de Trento sobre el empleo legítimo de las imágenes, se dio un gran impulso al culto de los santos como patronos de iglesias, pueblos y comunidades, así como al culto de la Virgen en sus diversas advocaciones […] La interpretación que experimentan las figuras de los santos traídos de España en el México colonial parten de la poderosa atracción que ejercieron las imágenes mismas en el proceso de evangelización."[21]

---

[18] William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (trad. de Javier Calzada y José Gil), Madrid, Nerea, 1991, pp. 181-249.

[19] Rogelio Ruiz Gomar, "Los santos y su devoción en la Nueva España", *Revista de la Universidad de México: Santos Perennes y Circunstanciales*, núm. 514, noviembre, 1993, p. 5.

[20] A. Rubial, *op. cit*., p. 76.

[21] Johanna Broda, "Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México", en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico*

Siguiendo las ideas de Johanna Broda y compartiendo su enfoque, el estudio de la religiosidad popular debe entenderse como *un proceso sincrético* que se dio durante la conquista y la colonización. La configuración de nuevas tradiciones populares conservó tanto elementos mesoamericanos como elementos de la religión católica. Dentro de estos elementos, lo que más sobresalió para conformar una nueva religión fue el culto a las imágenes religiosas. Los santos operaron "como anclajes de la memoria colectiva; se vinculan lo mismo al mito que a la historia; su trascendencia llega a cubrir todos los planos que reproducen la vida social en una escala ascendente que va del individuo a la sociedad".[22]

En la misma línea de Félix Báez, Johanna Broda sostiene que la religiosidad popular es parte de estos procesos sincréticos y el culto a los santos. La religiosidad popular "supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia […] a las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en que se integran diversos grupos sociales por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades […] el sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas".[23]

En este orden de ideas, Ramiro Gómez propone tres claves estructurales[24] para entender la base de religiosidad popular: santuarios y peregrinaciones; los sistemas de cargo y las imágenes de santos. Sobre las imágenes de santos, menciona que éstos son actores sociales a nivel personal y comunal dentro de los pueblos. Los santos son humanizados y tienen la obligación de mantener el equilibro espiritual y social. La comunidad, a cambio, los viste, les ofrece grandes banquetes, festividades y se habla con ellos por medio de ofrendas y rezos. El santo y su fiesta, afirma R. Gómez, implican toda una organización social y económica planificada, que lleva a estable-

---

y obra académica de Félix Báez-Jorge, México, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 317-319; de ella misma, "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", s. d. (próximo a publicarse), pp. 4-5.

[22] Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos,* México, Universidad Veracruzana, 2008, pp. 247-248.

[23] J. Broda, "Introducción", en J. Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, 2001, p. 21.

[24] R. Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 25-29.

cer redes de apoyo, alianzas sin dejar fuera los conflictos o competencias a nivel simbólico, como veremos adelante.

En este campo de estudio y con este enfoque, situamos la importancia de ejemplificar estos procesos sincréticos y de resistencia frente a la liturgia católica dominante. La comunidad y el culto a los santos desempeñan el papel más importante, un papel activo y creativo como a continuación se muestra en la etnografía al culminar la Semana Santa en el estado de Oaxaca.

Semana Santa: Domingo de Pascua o Resurrección

El calendario litúrgico católico[25] se formó bajo la idea suprema de Cristo, el cual se explicaba de la manera siguiente:

> El año cristiano, el año *litúrgico*, se constituye, en primer lugar, sobre la base de que la vida del cristiano debe modelarse teniendo siempre presente la de Cristo: el año eclesiástico es, así, ante todo, una especie de constante manifestación de Cristo, que se expresa en el ciclo temporal, de los domingos, Pascua, octava de Pascua, Semana Santa, Pentecostés y su octava, la Asunción y la Fiesta de la Cruz. También en el ciclo de Navidad y las fiestas que quedan entre los dos ciclos citados, cuales los de la Epifanía, la Trinidad, "Corpus", y algunas más modernas. Pero existe otro ciclo tan importante en sus efectos dentro de la sociedad: el del Santoral. Dentro de él, nos encontramos, en primer término, como más destacables las fiestas dedicadas a la Virgen María. Desde la Purificación viene, después la de Presentación, la Anunciación, la Visitación…Pero en el verano hay que señalar tres fechas importantes: la de la Virgen del Carmen (16 de julio), la del 15 de agosto, es decir, la Asunción (que es la más importante y popular de las fiestas marianas) y la del 8 de septiembre. Siguen a éstas, con gran significado también, las de otros santos asociados a la vida de Cristo, los apóstoles, las dedicadas a los mártires, confesores, vírgenes y santas, de suerte que el desenvolvimiento del santoral se realiza en función de la Historia de la Iglesia.[26]

[25] *Calendario litúrgico* significa los periodos que celebran la vida de Cristo a lo largo del año. Hay dos ciclos: el de Navidad, que comprende el adviento, el tiempo de Navidad y el tiempo de epifanía; y el pascual, que comprende la Cuaresma, la Semana Santa, el tiempo pascual y el tiempo de Pentecostés o adviento. Enrique Martínez, Ana Sanz y Magdalena de Pazzis *et al.*, *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia,* Madrid, Istmo, 1988, p. 69.

[26] Julio Caro, *El estío festivo. Fiestas populares del verano,* Madrid, Taurus, 1986, pp. 9-10.

El ciclo pascual se conforma de la Cuaresma y Semana Santa. Forman una unidad: lo grotesco y el arrepentimiento, la lucha entre el bien y el mal. La Cuaresma inicia el Miércoles de Ceniza y concluye la tarde del Jueves Santo. A la última semana de la Cuaresma se denomina *Semana Santa*, aludiendo a la pasión y muerte de Cristo el día viernes; inicia el Domingo de Ramos y concluye el Domingo de Pascua o Resurrección.[27] La Cuaresma —del latín *quadragesima,* cuadragésima— es un periodo de cuarenta días dedicados a la penitencia y a la preparación para la celebración litúrgica de la resurrección de Cristo, llamada Pascua.[28]

La Cuaresma no tiene una fecha fija; sin embargo, se relaciona con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Para calcular el inicio de este periodo, se basan en el sol y la luna, se busca el primer sábado después de la primera luna llena de primavera y se cuentan cuarenta días atrás —sin los domingos—.[29] Los cuarenta días significan, a grandes rasgos, los días de ayuno a pan y agua que pasó Jesús en el desierto. De este lapso de cuarenta unidades deriva, no sólo el nombre de Cuaresma, sino la designación de la preparación del hombre para recibir el beneficio de Dios. Esto se traduce históricamente de la siguiente forma: "A los cuarenta años por el pueblo de Dios en el desierto antes de su entrada en la tierra prometida; ayuno y oración, que es el caso de Moisés, que ayunó cuarenta días en el Sinaí antes de recibir la ley, y el de Elías que caminó cuarenta días por el desierto para encontrarse con Dios en el Horeb. Estos tiempos de oración y de ayuno son también aquellos en que Dios habla al corazón."[30]

Durante la Cuaresma y Semana Santa,[31] se recuerda la penitencia pública por medio de la oración, la limosna, el ayuno e incluso la abstinencia carnal. A pesar de estos preceptos sobre la liturgia del ciclo pascual, en las comunidades de origen indígena esto ha sido reinterpretado de distinta manera, donde la figura de Cristo pasa de primer plano a segundo orden.

---

[27] E. Martínez, A. Sanz y M. de Pazzis *et al., op. cit.,* p. 104.

[28] Olivier de la Brosse, Henry Antonin-Marie y Philippe Rouillard, *Diccionario del Cristianismo,* Barcelona Herder, 1986*,* p. 208.

[29] José de Jesús Aguilar Valdés, "Guía para Cuaresma y Semana Santa", México, Arzobispado de México, 2009, p. 7 [en línea], http://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/semanasanta2009_mex.pdf

[30] O. de la Brosse, H. Antonin-Marie y Ph. Rouillard, *op. cit.,* p. 208.

[31] *Vid.* A. Bergamini, "Cuaresma", en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987, pp. 497-501. A. G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Barcelona, Herder, 1967, pp. 764-777.

Las fiestas populares que se llevan a cabo, por ejemplo, en nuestro estudio etnográfico, los santos y la comunidad tienen un papel protagónico como se describirá en la tercera parte de este escrito.

En varios de sus estudios, Johanna Broda menciona que la Semana Santa y la Cuaresma se relacionan con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en los santuarios de los pueblos, esto se ve mejor representado en una serie de rituales,[32] donde se pide por una buena cosecha, por lluvias en tiempos de sequía y por el fortalecimiento de la organización social. Por su parte, Lourdes Báez en sus trabajos de la Sierra Norte de Puebla, afirma y explica que "la Cuaresma anuncia la muerte y resurrección de Jesús. Así, se reordena el mundo simbólicamente y en estos tiempos de fiesta, se dedican a ofrendar la tierra y pedir a sus divinidades, ahuyentar a los animales y propiciar lluvias"[33]. En este orden de ideas, las autoras Aline Hémond y Marina Goloubinoff, registran para la zona de Guerrero que durante febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en Cuaresma son más que importantes;[34] como resultado, existe una renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias para promover los intercambios colectivos, comerciales y de compadrazgo. En la zona de Oaxaca —particularmente, en los Valles Centrales—, se establecen importantes circuitos de visita y peregrinaje para equilibrar el orden social, comercial, parental y simbólico mediante el culto a los santo, cristos y vírgenes. En la mixteca alta "lo ritos de Semana Santa tiene lugar durante la primavera, en marzo o abril, ya que la fecha es variable. Es una época del año en que no llueve, el calor alcanza temperaturas elevadas y el sol cae a plomo".[35]

Dicho lo anterior, la Semana Santa es la más antigua de las celebraciones cristianas;[36] por excelencia, se dice que es un periodo de duelo y

[32] J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda, y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, p. 61.

[33] Lourdes Báez, "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", *ibidem,* pp. 94-95.

[34] Aline Hémond y Goloubinoff Marina, "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, t. I, Quito, Abya-Yala, 1997, p. 142.

[35] Teresa Mora Vázquez y María Molinari Soriano, *Semana Santa en Yanhuitlán*, México, Plaza y Valdés/INAH/Conaculta, 2002, p. 38

[36] Ramón Sala, *Crónica de Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: la Semana Santa,*

llanto porque se conmemora el nacimiento, la predicación, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Existen diversos rituales religiosos que se efectúan para conmemorar la Semana Santa: las procesiones penitenciales, las novenas, los ayunos, los viacrucis, los cantos, las danzas, entre otros; sin embargo, "las procesiones [destacan por] su dimensión religiosa, de espectáculo y de representación teatral"[37] para conmemorar año con año este periodo litúrgico.

De acuerdo con la religión católica, al concluir la Semana Santa existe un momento cumbre: *El Encuentro*, *Santo Encuentro* o *Encuentro Glorioso*. Éste consiste en una procesión solemne donde la imagen de Jesús de Nazaret y la imagen de la Virgen María convergen para festejar su resurrección; la lucha está culminada entre Cristo y la agonía que propiciaron los soldados romanos. Durante el Santo Encuentro —particularmente, en Europa; por ejemplo, España—,[38] realizan solemnes procesiones donde se suscita el Encuentro entre las imágenes de la Virgen y Cristo Resucitado. "Jesús trasciende su propia posibilidad de muerte",[39] la humanidad es renovada, está libre de pecado. Después de encender el cirio pascual y de las misas eucarísticas, se realizan solemnes procesiones donde destaca el orden y la participación de numerosas cofradías.

Otro ejemplo es Italia, quien al amanecer la gente reparte huevos y dulces en forma de palomas que significan el triunfo de la fiesta de la primavera y florecimiento de la naturaleza. En la parte norte se bendicen corderos; hay juegos, simulaciones de batallas, fuegos artificiales y ferias. En Sicilia la población y los animales son disfrazados para desfilar por las principales calles.[40]

¿Qué pasa con nuestra etnografía y la forma en que es reinterpretado el Domingo de Resurrección? Es aquí donde se sitúa nuestro trabajo. Al terminar la Semana Mayor, acontece el Domingo de Pascua o Domingo de Resurrección, el cual es representado por una alegre procesión llamada *El Santo Encuentro* o *Corrida de los Santos*.

Valladolid 15 a 18 de octubre de 2008, Madrid, 2008, p. 569 [en línea], http://cort.as/-FBUY

[37] *Ibidem,* p. 566.

[38] *Vid*. notas locales de diarios en España en la red: Salamanca, Guijón, León y Castilla, Zamora, Sevilla, Cartagena, Alicante.

[39] *Idem*.

[40] "La Semana Santa en Italia", Diarios locales de Italia y sus festividades.

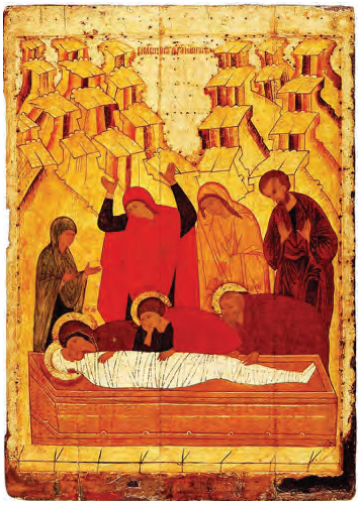


Imagen 1. Lamentación en la tumba. Pintura rusa anónima.
Fuente: http://cort.as/-EO6w

Imagen 2. Resurrección de Cristo, por Rafael Sanzio, 1499-1502.
Fuente: http://cort.as/-EO6w

Foto 1. Paso del Santo Encuentro. Semana Santa en Logroño, La Rioja, España.
Fuente: http://cort.as/-FBWi

Foto 2. Procesión del Encuentro en Ávila, Salamanca, España.
Fuente: http://cort.as/-G-GU

Foto 3. Procesión del Encuentro, Móstoles, Madrid, España.
Fuente: *http://cort.as/-EO7v* y *http://cort.as/-EO8-*

Encuentro de los Santos en Villa de Etla, Oaxaca: estudio de caso etnográfico

Este periodo litúrgico en las regiones de Oaxaca representa un foco luminoso para entrever las dinámicas populares de este periodo católico como parte de un proceso sincrético. En la Ciudad de Oaxaca, el Domingo de Resurrección inicia con el Sábado de Gloria y se celebra de la siguiente manera:

> Desde muy temprano, de hecho, iniciaban desde el primer minuto del día sábado, cuando las campanas tocaban a "Regocijo" y la gente grande jubilosa decía "Ya entró la Gloria", e iniciaban las actividades religiosas como

> las misas, la consagración del Cirio Pascual, que durante el periodo de la Pascua representará a Cristo Resucitado […] asimismo se renueven las promesas bautismales y se usa agua en abundancia, que representa el signo de vida y purificación. Al final de la celebración, se reparte el agua de Gloria y se invita a los asistentes a que lleven a sus casas el cirio pascual y el agua bendita.[41]

Es así como en el Domingo de Resurrección se escenifica "El Encuentro". Quijano lo describe de la siguiente forma: "Se sacan en procesión las imágenes de San Juan, la Virgen María y de Cristo y con ellos se escenifica 'El Encuentro', el momento en que en el camino al Gólgota, la Virgen se encuentra con su hijo […] La resurrección de Cristo es una fiesta importante en el templo del Carmen Alto, donde se venera la imagen del Resucitado."[42]

Es importante tomar en cuenta esta descripción del centro de la ciudad de Oaxaca, pues lo que acontece en otras comunidades o alrededor es distinto. Por ejemplo, en Trinidad de las Huertas, la procesión del Encuentro se realizaba en los campos de cultivo; éstos eran bendecidos por el sacerdote[43] para que hubiera una buena cosecha. El significado de esto, como hemos descrito, es la renovación de la vegetación.

El elemento de representación teatral se reelabora para comprender la muerte y resurrección de Jesús; obedece a normas culturales en la que "cada cual asume su rol en la representación",[44] ya sean los miembros de la comunidad o el propio santo que se venera. Las calles, las plazas y el atrio de la iglesia se vuelven espacios donde se toman y representan acciones decisivas para mantener el equilibrio social, económico y ritual de una comunidad.[45]

Nuestro estudio de caso es la comunidad y Cabecera de Villa de Etla. Villa de Etla se ubica al norte de Oaxaca, en la región de los Valles Centrales.[46] Durante la época colonial, perteneció a la alcaldía mayor de las

---

[41] Gustavo Pérez Jiménez, *La Cuaresma y Semana Santa en Oaxaca,* Oaxaca, Talleres Gráficos el Castor, 2010, pp. 52-53

[42] Jesús Lezama Quijano, *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano,* México, CIESAS, 2006*,* p. 67.

[43] *Ibidem*, p. 68.

[44] R. Sala, *op. cit.*, p. 567.

[45] *Idem*.

[46] Valles Centrales se encuentra en la parte central del estado; limita al oeste con la Mixteca, al noroeste con la Cañada, al norte con la Sierra de Juárez, al este con el Istmo de Tehuantepec y al sur con la Sierra sur. Valles Centrales comprende 89 municipios en los distritos de Ejutla, Etla, Tlacolula, Zaa-

cuatro villas que formaba la jurisdicción del Marquesado del Valle de Oaxaca.[47] La construcción del convento comenzó en 1586, a cargo de los dominicos y tiene como santos patrones a san Pedro y san Pablo; su fiesta se realiza el 29 de junio. Además, se realiza la feria anual de importancia regional dedicada al Señor de las Peñas, el quinto Viernes de Cuaresma. En un documento parroquial del siglo XVIII, la villa se describe con tierras que beneficiaban la siembra de frijol y trigo, gracias a la abundancia de agua. Para ese entonces, el calendario festivo registraba más de 30 celebraciones entre las que destacaban, por la participación de los indios, la de Corpus Christi, las dedicadas a san Pedro y san Pablo, al Cristo de las Peñas y Semana Santa.

chila, Zimatlán y el Centro. La topografía y fisiografía del lugar constituyen un sistema de tres valles de altura: el Valle de Etla, al noroeste; el de Tlacolula, al sureste, y el de Zimatlán-Zaachila-Ocotlán, al sur. El Valle de Etla es el más favorecido, lo que lo convierte en un lugar propicio para la conservación de la tierra y para el desarrollo de una agricultura para la siembra de maíz, frijol, calabaza, alfalfa, alverja y trigo, y para la producción de cáñamo y lino (Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Etla [en adelante, APPPE], "Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804", carta 42). El nombre náhuatl *Etla* significa "sementera de frijoles"; en lengua zapoteca, Etla se dice *Loohvana,* que quiere decir "lugar de los mantenimientos"; otros más dicen que significa "lugar del pan". Este valle es una cuenca que se extiende del noroeste al suroeste y se delimita por dos serranías: la Sierra de Juárez, al Oriente, y la Sierra de Peñoles, al Poniente. El valle es cruzado por el río Atoyac. En este espacio, se han localizado más de 200 sitios arqueológicos; entre los más conocidos están Loma del Trapiche, Hacienda Blanca, San José Mogote, Huitzo, Suchilquitongo, La Corona y Las Peñitas en Reyes Etla en Juan de Dios Gómez, *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etla. Guía arqueológica para niños,* s. d., 1997, p. 11.

[47] Las cuatro Villas Marquesanas se dividían en cuatro cabeceras: Oaxaca o Villa del Marquesado, Cuilapan, Tlapacoya y Etla. Ocupaban el Valle de Oaxaca, el cual tenía una longitud aproximada de 60 km. La región tenía clima templado, rica producción de trigo y frutas, explotación de madera, cal, carbón y leña. La jurisdicción de las cuatro villas se componía de 36 poblados y una cabecera. Los poblados eran los siguientes: La Asunción Etla, La Soledad Etla, Natividad Etla, Nazareno Etla, Nuestra Señor de Guadalupe Etla, San Agustín de las Juntas, San Agustín Etla, San Antonio Abad de la Cal, San Gabriel Etla, San Isidro Hacienda, San Jacinto de las Amilpas, San Juan Bautista Guelache, San Juan Chapultepec, San Juan Chilateca, San Lucas Tlanichico, San Martín Mexicapa, San Matías Xalatlaco, San Miguel de las Peras, San Miguel Etla, San Nicolás Hacienda, San Pablo de la Raya, San Pablo Etla, San Pedro Apóstol Etla, San Pedro Ixtlahuaca, San Raimundo Jalpa, San Sebastián Etla, Santa Ana Tlapacoya, San Cruz, Santa Cruz Trapiche, Santa Cruz Xoxocotlán, Santa María Atzompa, Santa María Etla, Santa María Oaxaca Cabecera, Santa Marta Chichihualtepec, Santiago Cuilapa, Santiago Etla, Santo Domingo Etla (Bernardo García, *El Marquesado del Valle. Tres siglos en Nueva España,* México, Colmex, 1969, pp. 157-161; Francois Chevalier, "El Marquesado del Valle. Reflejos Medievales", *Historia Mexicana,* vol. 1, núm. 1, julio-septiembre 1951, pp. 48-77. Muchos de estos poblados siguen existiendo.

Imagen 3. Ubicación de Villa de Etla, Valles Centrales de Oaxaca.
Fuente: Elaboración propia, abril 2017.

Foto 4. Ex convento de san Pedro y san Pablo, Villa de Etla, Oaxaca, siglo XVI.
Fuente: Toma de la autora, marzo 2010.

El registro más temprano de Semana Santa y el día de Corpus Christi es de este mismo siglo. Se trata de una carta de cordillera,[48] donde se narra la oportuna asistencia de los pueblos sujetos, quienes debían llegar en solemne procesión con sus imágenes. Para la festividad de Corpus, se les pedía apoyo para adornar el convento, así como la asistencia obligatoria de indios cantores con sus atabales y chirimías. La festividad de Semana Santa aún se conserva y es muy reconocida en los Valles Centrales, como se describirá más adelante.

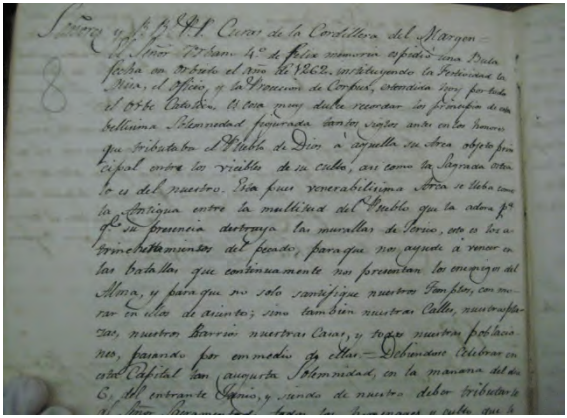


Foto 5. Carta de Cordillera, Archivo Parroquial de Villa de Etla, siglo XVIII.
Fuente: Toma de la autora, junio 2013.

[48] APPPE, "Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804", foja 83; *Libro núm. 3 de Providencias Diocesanas. Comienza el 24 de julio de 1953. San Pedro Etla, Oaxaca. El Párroco Manuel de J. Sevita.*

Los preparativos y el recorrido del Encuentro de los Santos

Este episodio católico, que es el Domingo de Resurrección o de Pascua, ha sido nombrado por Villa de Etla como el *Encuentro de los 21 Santos, la Fiesta de los Santos, El Encuentro* o *la Corrida de los 21 santos*. La festividad que se realiza ha sido reinterpretada, ya que la comunidad y los santos juegan un papel importante. Villa de Etla se divide en cuatro zonas como lo muestra la imagen 6. La festividad consiste en la reunión en el atrio de la cabecera de dicha villa con sus 21 pueblos sujetos y santos patronos para festejar la resurrección de Cristo, pero también para equilibrar el orden social, hacer peticiones referentes al ciclo agrícola, mantener una tregua frente a los conflictos agrarios y reforzar los lazos comunitarios.[49]

[49] Son pocos los registros etnográficos que se tienen aún sobre la participación de los santos para festejar la resurrección de Cristo en Domingo de Pascua. Hasta el momento, la fiesta que se realiza en Etla es única en su tipo en los Valles Centrales de Oaxaca. Algunas referencias que hemos recopilado de fiestas similares son el norte de México. La Semana Santa o *waehma* entre yaquis y mayos; por ejemplo, la de Yoreme, San Miguel Zapotitlán en Los Mochis, Sinaloa. Al culminar la festividad de Semana Santa el Domingo de Resurrección, los grupos étnicos mayos, yaquis y rarámuris simulan el encuentro del Niño Dios en el monte, para reencontrarse con la Virgen María, Santa Nativita, San Juan y otros santos de la iglesia de Yoreme, debajo de una gran enramada; es decir, en el Centro Ceremonial de San Miguel. A este ritual le llaman *Corrida de Santos, Corrida de Gloria* o *La hora mágica*. La festividad destaca por la participación de los cargadores de los santos, la música, los danzantes de venado, las danzas, los cantos para festejar la Resurrección del Señor. (*Vid*. fechas de consulta 23 de junio 2018, páginas web sobre el Norte de México otros elementos son las cruces, coronas para representar a los judíos y el encuentro de Nazaret con san Juan y la Virgen María en el monte, a este suceso le llaman también *Las albricias,* en José Moctezuma, Hugo López y Erica Merino, "La flor y la cruz. La Cuaresma cahíta de yaquis y mayos", en Andrés Oseguera Montiel y Antonio Reyes Valdez (coord. edit.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México,* vol. IV, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2016, p. 281.

Otra referencia más en Sinaloa es en la zona del Valle del Fuerte. Mario Gill describe las costumbres que tienen los indios *yoris* o yaquis: "Las ceremonias de Semana Santa terminan el Domingo de Resurrección con la 'corrida de los santos', una fiesta extraña, alegre e incomprensible. Por la mañana, a eso de las nueve horas, los indios empiezan a limpiar el *tasti*, la ruta que ha de recorrer el cortejo de los santos; con grandes ramas de álamos barren el camino que limpian de piedras y luego riegan; los fiesteros y matachines (provistos estos últimos con grandes y elegantes látigos) coronados con ramas de álamo, participan en los preparativos. A las diez de la mañana, de la enramada de los indios, sale el cortejo conduciendo al 'resurrección' en una parihuela adornada con ramas y flores; el cortejo va precedido por los danzantes y su partida se anuncia con cohetes. En ese instante, los *quiriyostis* [los indios que corren los santos] las sacan del templo y las colocan frente al atrio, las imágenes de culto precedidas, naturalmente, por Nuestro Señor Jesucristo. Colocan a éste en una mesa, al centro, y a los lados a varias vírgenes, entre ellas la de Loreto, la más popular […] Al llegar los quiriyostis frente al 'resurrección', sacuden las imágenes durante un momento y regresan al templo para hacer lo mismo ante las otras imágenes, en tanto los abanderados de las congregaciones agitan las banderas blanca y roja que presiden todas las ceremonias religiosas de los indios […] este ritual se repite tantas veces como sea necesario hasta que el 'resurrección' llega frente al Señor de Nazaret, mientras el maestro de capilla echa a vuelo las campanas y una lluvia de flores cae sobre los santos y los quiriyostis. Luego, entran todos al templo de San Miguel —actualmente en ruinas—, los indios se codean con sus santos; los pueden tocar con sus manos y con sus labios; los manosean; los atropellan, hablan al tú por tú con

Tabla 1. Pueblos en Villa de Etla, con su Santo Patrón

#	*Zona de ubicación*	*Comunidad, colonia, pueblo, agencia o fraccionamiento*	*Santo patrón*
1	I	Cabecera parroquial	San Pedro y San Pablo
2	I	Nativitas	La Virgen de la Natividad
3	I	San Lázaro	San Lázaro
4	I	San Isidro Catano	San Isidro Labrador
5	I	Fraccionamiento Catano	La Virgen del Rosario
6	I	Hacienda Vieja	Santo Domingo*
7	I	El Vergel	La Virgen de Guadalupe
8	II	San Juan Bautista Guelache	San Juan Bautista
9	II	Santos Degollado	El Cristo del Calvario/Santa Cruz
10	II	San Miguel	San Miguel Arcángel
11	II	San Gabriel	San Gabriel
12	II	Asunción	La Virgen de la Asunción
13	III	Guadalupe	La Virgen de Guadalupe
14	III	San José Mogote	San José
15	III	Capellanía	María Santísima de Guadalupe
16	III	Paraje Resurrección	Cristo Resucitado
17	IV	Reyes	Santos Reyes
18	IV	San Juan de Dios	San Juan
19	IV	Santo Domingo Barrio Bajo	Señor del Rayo/Cristo de la Ascensión
20	IV	Santo Domingo Barrio Alto	Santo Pedro Mártir de Verona
21	IV	Frac. Sto. Domingo Barrio Bajo	Señor del Rayo/Cristo de la Ascensión

Fuente: Información recopilada por la autora, mayo 2018.[50]

ellos democráticamente. Con la 'corrida de los santos', terminan las ceremonias de Semana Santa entre los indios. Los yoris participan, naturalmente, estableciendo puestos con bebidas, carcamanes, loterías, albures, fritangas, etc., que terminan con el último centavo de los indios". Mario Gill, *La conquista del Valle del Fuerte*, Argentina, Siglo xxi, 2003, pp. 122-123.

Una última referencia es en Panamá, en el Distrito de La Chorrera y Penonomé (otras comunidades como Atalaya, Las Tablas, San Miguel, Santiago, Aguadulce), donde festejan la Resurrección de Cristo, el día domingo, en la culminación de Semana Santa. Ese día se realiza una procesión y una carrera donde las personas cargan a sus santos en los hombros y corren al encuentro de Jesús resucitado; al lado María Magdalena, San Pedro, Santiago, San Juan. Las personas amanecen alegres y tomando mucho licor (*Vid*. Diario local de Panamá, *Panamá América* y *Diario El País*.

[50] Agradezco el apoyo a la encargada del Archivo Histórico de la Arquidiócesis Antequera Oaxaca, Berenice Ibarra, así como a la secretaría parroquial de Villa de Etla, Verónica Zárate.

¿De qué manera se organiza esta celebración? Los preparativos inician dos días antes. Los topiles y la policía comunitaria de los 21 pueblos son los encargados de cortar la flor de mayo y cacalosuchil para llevar a sus comunidades y formar los collares que llevarán puestos durante la procesión y en la festividad; otros distintivos son las canastas de pan, maíz y frijol. Las madrinas de calenda y el agente municipal son quienes sufragan el gasto para preparar la comida y recibir a sus comunidades al final del *Encuentro*.

La comunidad se suma a las labores y coordinación de la fiesta: los mayordomos del pueblo, las madrinas de cambio de ropa del santo, los topiles, entre otros. El santo patrón de cada comunidad se cambia y se viste con su mejor ropa un día antes, durante la tarde, y se le atavía de flores. El cambio es realizado por el mayordomo o la madrina de ropa y las autoridades del ayuntamiento. El santo patrón es colocado en su anda, se ajusta al trono de madera y se le termina de aderezar.

Fotos 6 y 7. Collares de flor de mayo y cacalosuchil para la festividad.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

Foto 8. Domingo de Resurrección: cambio de ropa del señor de las Peñas, para recibir la visita de otros santos.

Fuente: Toma de la autora, marzo 2016.

Foto 9. Cambio de ropa de la Virgen de la Asunción en la Agencia de san Juan Bautista Guelache, para la procesión del *Encuentro*.
Fuente: Toma de la autora, abril 2015.

Al otro día, Domingo de Resurrección, cada pueblo se reúne entre las ocho y nueve de la mañana en el palacio municipal de sus comunidades. El santo patrón está listo y espera a su comunidad afuera de la iglesia: devotos, madrinas de calenda, monos de calenda, autoridades civiles y religiosas y a sus cargueros para partir en procesión. El elemento que va a definir su participación en el Domingo de Resurrección y, con ello, el prestigio

simbólico de cada comunidad es la banda de viento, como se describirá más adelante.

La peregrinación de cada comunidad tiene una duración aproximada entre dos y cuatro horas, dependiendo de a qué paso se camine y la distancia que guarda con la cabecera municipal de Villa de Etla. Cada comunidad procede de la misma manera. Así, desde temprano, las 21 procesiones salen al mismo tiempo con sus santos patronos, su comunidad y la música de la banda. Durante el recorrido, cada santo camina las calles principales, es decir, el espacio habitado por sus fieles. Ellos *limpian* y *curan* su territorio: los santos imparten con su andar protección a sus comunidades. A su vez, las comunidades van haciendo peticiones como la resolución de conflictos, la petición por una buena cosecha, alejar enfermedades, en general, bienestar para su familia y la comunidad.

Fotos 10 y 11. Palacio Municipal de Asunción, Etla. A la entrada del templo, la imagen espera a sus cargueros, su comunidad y la banda de viento para partir en procesión. Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

La llegada final es en el atrio del Ex convento de Villa de Etla. Cada procesión se caracteriza por que hay una "guerra de bandas" y, al llegar al templo, los cargueros (hombres y mujeres) anuncian su llegada con un baile o sacudida con sus imágenes frente a la iglesia; hacen un recorrido alrededor del atrio y después colocan a su santo patrón en el templete, ubicado en la capilla abierta. Así, cada banda anuncia la llegada, es decir, las 21 comunidades arriban; el sonido de la banda es ensordecedor. La mejor procesión o la más bonita o llamativa es la que tiene la imagen mejor ataviada de flores, el santo patrón que baila mejor con sus cargueros, la banda de música que toca más fuerte y la comunidad que eche más cohetes. Esta guerra simbólica de música, flores y baile significa también la hermandad de todos los pueblos para fortalecer sus lazos comunitarios, pero, al mismo tiempo, la alegría de saber que Cristo ha resucitado. Asimismo, los santos están contentos por verse y festejar una vez al año la resurrección.

Fotos 12 y 13. Templo de la Virgen de la Asunción, protagonista de la escena del Encuentro. Cargueros y comunidad, al encuentro de Jesús de Nazaret y demás santos.
Fuentes: Tomas de la autora, abril 2015.

Las dos últimas imágenes en entrar al Ex convento son las que representan la escena de *El Santo Encuentro*: la Virgen de la Asunción de la comunidad de Asunción y el Cristo de la Ascensión del Fraccionamiento de Santo Domingo Barrio Bajo. Aunque de manera más discreta, ambas se unen al baile y al júbilo de la resurrección.

Fotos 14 y 15. Encuentro de la Virgen de la Asunción y el Cristo de la Ascensión.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

Foto 16. Encuentro de la Virgen de la Asunción y el Cristo de la Ascensión.
Fuente: Toma de la autora, abril 2015.

El atrio del convento dominico está listo para recibir a los santos patronos, en punto de las 12 de la tarde, para dar inicio a la Misa del Encuentro. El espacio se habilita con 21 sillas para recibir a todos los santos patronos. Después de bailar y llegar al atrio, la imagen es ayudada por sus fieles y cargueros para tomar su asiento, asignado por el párroco de la cabecera. Así, sucesivamente, cada comunidad y santo patrón arriban al lugar para tomar su lugar y escuchar misa.

Fotos 17 y 18. Santos patrones toman su lugar para misa, tras baile frente a la iglesia.
Fuentes: Tomas de la autora, abril 2015.

Fotos 19 y 20. San Pedro y la Santísima Trinidad.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

Las imágenes que representan el *Santo Encuentro* tienen un lugar privilegiado durante la misa, cuestión que ha provocado rivalidad no sólo entre las imágenes, sino también entre las comunidades, según los testimonios recopilados. Durante la misa, se aplaude por la Resurrección de Jesús y, al mismo tiempo, tocan las 21 bandas y queman cohetes. El *Encuentro* de los santos, vírgenes y cristos es la única ocasión durante todo el año que salen de sus comunidades para reunirse todos, para hermanar, platicar y bendecir a sus poblados durante la misa. De aquí el nombre de *Encuentro de los Santos.*

Foto 21. Imágenes que personifican escena del Santo Encuentro, en lugar especial.
Fuente: Toma de la autora, abril 2015.

Durante la misa: relaciones de parentesco, rivalidad e inconformidad

El Domingo de Resurrección, por tanto, no es cualquier día para los etecos y mucho menos para las imágenes religiosas, pues las comunidades aseguran "que cada santo está feliz y contento porque se ven entre ellos, platican y toman misa juntos, bailan y hasta cantan".[51] Los santos patronos son los principales actores en el día de resurrección. Los santos son más que una simple imagen, ya que en ese momento festejan, se alegran, bailan, rezan y participan a lado de sus comunidades. Este momento es importante, porque se fortalecen las relaciones sociocomunales; sin embargo, también surgen rivalidades. Dos ejemplos nos ilustran estos hechos.

En la cabecera existen varias representaciones de la Virgen María; éstas son la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Asunción, la Virgen del Rosario y la Virgen de la Natividad. De acuerdo con los pobladores, durante la organización de la fiesta de Resurrección ha habido inconformidades, incluso rivalidades entre las imágenes y sus pobladores, expresadas por medio de las autoridades de cada comunidad. Alguna vez se propuso a la Virgen de Guadalupe escenificar el Encuentro; frente a esto, los pobladores de Asunción estuvieron en desacuerdo. Otra queja que se registró fue lo suscitado entre una comunidad rumbo a la peña y Asunción. La comunidad que está rumbo al camino de la peña asegura que la Virgen de la Asunción apareció en su territorio y, por ello, tienen la imagen original; en consecuencia —argumentaron—, ellos deberían participar en el Encuentro de Villa de Etla. La comunidad de Asunción niega lo dicho y sostiene que ellos conservan la imagen original.

Otro caso más es la sugerencia que la comunidad de Nativitas hizo al párroco de la cabecera hace años, en el sentido de que se turnara la escena del Encuentro con la Virgen de la Natividad o con las demás vírgenes; la propuesta tampoco fue aceptada. Los pobladores aseguran que existe una especie de rivalidad o recelo entre la Virgen de la Asunción y la Virgen de la Natividad. Para evitar fricciones, se ha acordado que durante la Misa del Encuentro no se sienten juntas.[52]

---

[51] Entrevista realizada por la autora, abril 2015.

[52] Incluso se puede suponer que la rivalidad o recelo entre las vírgenes es porque existe algún tipo de parentela entre ellas: ser hermanas o ser esposas de Jesús o querer ostentar el protagonismo de la festividad. Plática personal con el doctor Héctor Medina Miranda, 04 de mayo 2018. Sobre el tema,

Fotos 22, 23 y 24. Virgen de la Natividad, Virgen de la Asunción y Virgen de Guadalupe.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

revisar Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Culto mariano, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* México, Universidad Veracruzana, 1999; Félix Báez-Jorge. *El oficio de las Diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México,* México, Universidad Veracruzana, 2000.

Las relaciones de parentesco no sólo se establecen mediante lazos de consanguineidad como las alianzas matrimoniales, sino también por una serie de rituales que fundan importantes relaciones sociales.[53] Un ejemplo de relación de parentesco, en particular, de hermandad o compadrazgo, es la que establece el Señor del Rayo y el Señor de las Peñas: "el compadrazgo ha servido de base mitológica, sobre la cual se ha estructurado la hagiografía de los santos populares, producto de la imaginería folklórica".[54]

La imagen del Señor del Rayo pertenece a la comunidad de Santo Domingo Barrio bajo. En el Domingo de Pascua, el Cristo aprovecha la salida de su comunidad para visitar al Señor de las Peñas, aunque éste no salga al Encuentro, ya que su fiesta principal es el Quinto viernes de Cuaresma y los santos patronos que salen y reciben a las imágenes en Domingo de Resurrección es San Pedro y San Pablo. "Pero en todo tiempo presente, desde el altar principal"[55] del Ex convento. Los pobladores afirman que son hermanos o primos por ser imágenes milagrosas a quienes se les pide por dones y lluvia; entre ellos, se establece un circuito de visita y peregrinaje que inicia en Cuaresma, en específico, el Miércoles de Ceniza y el quinto viernes. En Semana Santa, ambos aprovechan la festividad para verse y saludarse.[56]

El ejemplo anterior es muy significativo, y se refuerza con lo que apunta Genis, en sus estudios en el área maya: "en el área cultural del área mayanse [*sic*] se ha descrito un ceremonial de visitas recíprocas de las comunidades durante las fiestas de sus santos patronos. Estas visitas están presenten en casi todo el mundo; pero insisto se acompañan de una asociación especial con el compadrazgo en diversas comunidades de El Salvador, Guatemala y México. Donde incluso se presenta a los santos, dentro de su rica mitología, como seres con personalidad y actitudes mundanas".[57]

---

[53] *Ibidem*, p. 77.

[54] José Genis, "El compadrazgo y los santos", *Revista Graffylia de la Facultad de Filosofía y Letras,* vol. 1, núm. 2, 2003, p. 78.

[55] Entrevista realizada por la autora, abril 2015.

[56] Ana Laura Vázquez Martínez, "Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca", tesis de maestría en Historia Internacional, México, CIDE, 2014; de ella misma, "Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca" (en prensa), y, también de ella, "Aproximaciones históricas y etnográficas: la devoción popular del Señor del Rayo en la Ciudad de Oaxaca" (en prensa).

[57] J. Genis, *op. cit.,* p. 80.

Estas visitas y reencuentros que se dan por medio de las relaciones de parentesco entre las imágenes religiosas, así como las rivalidades o inconformidades que acontecen durante el Domingo de Resurrección, sirven para comprender las complejas relaciones que se establecen durante Semana Santa, no sólo a nivel comunal, sino también por las relaciones que establecen los santos patronos con sus semejantes, ya que ellos dejan de ser imágenes y se convierten en humanos:

> Las imágenes se mueven, caminan, sudan, sangran, lloran como personas y como sólo las personas pueden hacerla […] La posesividad, el apego a los santos, cobra a veces formas familiares que podrían desatar la detentación de las imágenes […] El santo no es, por tanto, una materia inerte […] el santo nunca es abordado y descrito por los indios como un objeto material; a este respecto, da lo mismo que sea una estatua o una tela pintada […] el santo es una entidad que se basa a sí misma y no se resume en la dialéctica del significante y del significado […] El santo, no siendo ni objeto ni representación […] La presencia en la imagen y el santo no se comprende ni actúa, sino a través del imaginario que les corresponde a éstos […] la adopción de la imagen cristiana no sólo implicó una antropomorfización de la divinidad, sino que contribuyó a personalizar las relaciones y a manifestar en el imaginario una serie de lazos […] Se atribuyen a la imagen los comportamientos de un ser vivo: puede caminar, llorar, sudar sangre o comer. Al mismo tiempo que el nexo se personaliza, también se visualiza: el santo es exhibido, expuesto sobre el altar, paseado ante los ojos de todos en las procesiones y las celebraciones.[58]

[58] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner', 1992-2019,* México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 189-190; *Vid*. Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos, op.cit;* Ramiro Gómez, *Los santos mudos predicadores de otra historia. La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*, México, Editora del gobierno del estado de Veracruz, 2009, pp.56-66.

Fotos 25, 26 y 27. Cristo de la Ascensión, Cristo del Rayo y Cristo de las Peñas.
Fuente: Tomas de la autora, marzo 2012 y abril 2015.

Fin de la festividad: presagios y cierre de Semana Santa

En algunas ocasiones, se presentan situaciones extraordinarias; por ejemplo, es tan fuerte el baile que protagonizan los cargueros con sus santos o la sacudida de júbilo, que las imágenes han sufrido caídas. En 2015, al despedirse, San José cayó al suelo. La comunidad de San José Mogote estaba muy

triste y preocupada, ya que podría ser un mal augurio para evitar la sequía. Otros, en cambio, han protagonizado el milagro y el júbilo del santo en ese momento y al llegar a sus comunidades. Tal es el caso del santo san Isidro Labrador de la comunidad de Catano, a quien, durante la procesión, se había pedido por lluvias *buenas* y moderadas para beneficiar su cosecha: al llegar a su comunidad, en 2017, llovió.[59]

Foto 28. San Isidro Labrador, patrón de San Isidro Catano.
Fuente: Toma de la autora, 2015.

Fotos 29 y 30. Caída de san José, patrón de San José Mogoté, al caer durante el baile.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

[59] Reynaldo Bracamontes, "Oaxaca Capital", *Diario Local de Oaxaca*, 2017 [en línea], http://www.nvinoticias.com/nota/56884/miles-en-oaxaca-celebran-la-pascua-y-reafirman-su-

Al finalizar la misa del *Encuentro,* todos los santos son bajados por sus cargueros y comitivas del templete colocado en el atrio del convento. Nuevamente las 21 bandas tocan para sus santos patronos y escenifican un baile entre todos para despedirse frente a la iglesia. Dan una vuelta al atrio y van saliendo uno por uno después de quemar más cohetes y despedirse de los Santos Patronos: san Pedro y san Pablo, quienes fueron los anfitriones de la Cabecera de Villa de Etla y quienes los recibieron gustosamente.

Foto 31. San Pedro y san Pablo, patronos de Villa de Etla y anfitriones del cierre de Semana Santa.
Fuente: Toma de la autora, abril de 2015.

Fotos 32, 33 y 34. Baile de despedida a las imágenes.
Fuente: Tomas de la autora, abril 2015.

Cada comunidad emprende de nuevo una peregrinación con sus imágenes, su banda de viento y su comunidad, excepto la Virgen de la Asunción y el Cristo de la Ascensión. Ambos, al escenificar el *Encuentro,* permanecen en el convento ocho días más. Después de que cada santo patrón regresa a su comunidad, baila una vez más frente al Ayuntamiento Municipal y la comunidad hace diversas peticiones. Cada imagen es colocada en su iglesia correspondiente; en casa del topil o en el palacio municipal se ofrece una comida para el pueblo, con música, baile, mole y mezcal.

Foto 35. Ex convento de Villa de Etla: Virgen de la Asunción y Cristo de la Ascensión, junto a san Pedro, san Pablo y el señor de las Peñas.
Fuente: Toma de la autora, abril 2015.

Significado del Encuentro de los Santos: notas de aproximación

Finalmente, el *Encuentro de los Santos* o *Corrida de los Santos* tiene como centro de gravedad la participación activa no sólo de la comunidad, sino de las propias imágenes religiosas, es decir, los santos patronos. Entendida desde la religiosidad popular y con este caso de estudio, la Semana Santa "es un fenómeno no sólo de creyentes, sino de practicantes",[60] porque toda la comunidad y los santos se involucran y participan de manera activa.

En palabras de Gómez Arzapalo, las imágenes religiosas "pasan de ser personajes divinos encarnados en cuerpos de madera o resina a personajes con voluntades propias"[61] que legitiman, además de relaciones de parentesco y fraternidad, estados de rivalidad e inconformidad. Se trata de una reelaboración simbólica constante del cierre de Semana Santa, donde, además de festejar con júbilo la resurrección de Cristo, los santos aprovechan para renovar las relaciones sociales con sus semejantes y sus devotos.

De este modo, el recorrido de los santos y la misa del Encuentro cumplen diversas finalidades, entre ellas, congregar, reapropiar y reconciliar el territorio y su gente, como aquellos lugares temporalmente restringidos a causa de conflictos políticos o agrarios. La muerte y resurrección de Cristo y la participación de los santos en su festejo ayudan a equilibrar los lazos comunitarios, y posibilitan a las comunidades trascender situaciones de crisis sociales y naturales, como lo hizo Jesús al momento de su muerte. Al bailar desde sus comunidades a la cabecera municipal, los santos ahuyentan enfermedades, sequías y tensiones entre los pueblos.

Llegados a este punto, el *Encuentro de los Santos* es una manifestación de la religiosidad popular oaxaqueña donde se recuerda que el personaje principal no es el sacerdote del pueblo ni Cristo mismo, sino las relaciones sociales que se establecen en ese momento. Se pasa, entonces, de la figura central, Cristo, a una relacional con sus semejantes y sus comunidades; los santos tienen un papel privilegiado.

Aquí reside la importancia etnográfica de esta narrativa. Aparte de aludir a la muerte y resurrección de Cristo, la *Corrida de los Santos* se con-

[60] R. Sala, *op. cit.,* p. 19.

[61] R. Gómez Arzapalo, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en Ramiro Gómez (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio, 2013, pp. 33-37.

vierte en parte de un ciclo festivo donde se ordena el tiempo y se hace una pausa para negociar y equilibrar las relaciones sociales entre humanos y santos, entre humanos y humanos y entre santos y santos. Por medio de la teatralización del baile y la música, se ponen en juego los elementos de prestigio, organización social, comunalidad y alianzas religiosas.

El Domingo de Pascua, por tanto, se relaciona con el ciclo agrícola y la Cuaresma: los santos festejan la resurrección; las comunidades, mientras salen en procesión, piden a los santos bendecir sus campos y evitar sequías; a cambio, ofrecen música, comida y ropa nueva para que el santo esté contento. En otras regiones de Oaxaca —por ejemplo, en la sierra mazateca—, durante el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección se acostumbra golpear a los árboles para que den buenos frutos.[62] El *Encuentro* de los santos, además de ser un marcador de identidad local y regional,[63] es parte de un "ciclo ceremonial, donde se conforma un complejo sistema de representaciones para propiciar la presencia de lluvias y buenas cosechas que, en general, promueven el bienestar de la comunidad".[64]

[62] Jesús Alejo Santiago, "Semana Santa, entre los prehispánico y lo cristiano", *Diario Milenio,* 2018 [en línea], http://www.milenio.com/cultura/semana-santa-entre-lo-prehispanico-y-lo-cristiano

[63] R. Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos…,* pp. 33-37.

[64] Nuvia Mayorga, "Semana Santa entre los pueblos indígenas", 2018 [en línea], http://cort.as/-GQwe

Referencias bibliográficas

Aguilar García, Carolina Yeveth, "Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias de la Nueva España", *Letras Históricas,* núm. 7, otoño 2012-invierno 2013, pp.13-32.

Aguilar Valdés, José de Jesús, "Guía para Cuaresma y Semana Santa", México, Arzobispado de México, 2009 [en línea], http://cort.as/-GQwg

Alejo Santiago, Jesús, "Semana Santa, entre los prehispánico y lo cristiano", *Diario Milenio* [en línea], http://cort.as/-GQwj

Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Etla (APPPE). Libros de Cordilleras; Cartas de Providencias; Cofradías.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nahuales y los santos,* México, Universidad Veracruzana, 2008.

———, *El oficio de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México,* México, Universidad Veracruzana, 2000.

———, *La parentela de María. Culto mariano, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* México, Universidad Veracruzana, 1999.

Báez, Lourdes, "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 83-104.

Bergamini, A., *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, Paulinas, 1987.

Bracamontes, Reynaldo, "Oaxaca capital", *Diario local de Oaxaca,* 2017 [en línea], http://cort.as/-GQws

Broda, Johanna, "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", s. d. (próximo a publicarse), pp. 4-5.

———, "Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México", en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge,* México, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 305-335.

———, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda, y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 255-270.

———, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, 2001, pp. 15-45.

Brosse, Olivier de la, Antonin-Marie Henry y Philippe Rouillard, *Diccionario del Cristianismo,* Barcelona, Herder, 1986.

Brown, Peter, *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma,* Madrid, Taurus, 1989.

Caro, Julio, *El estío festivo. Fiestas populares del verano,* Madrid, Taurus, 1986.

Castellanos, Santiago y Del Pozo, Txomín, "Vigilancia y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *Historia Antigua,* núm. 13-14, 1995-1996, pp. 405-420.

Chevalier, Francois, "El Marquesado del Valle. Reflejos medievales", *Historia Mexicana,* vol. 1, núm. 1, julio-septiembre 1951, pp. 48-77.

Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II* (trad. de Javier Calzada y José Gil), Madrid, Nerea, 1991.

Cofiño, Isabel, "La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Juan Julián a Burgos", *Historia Moderna,* núm. 25, 2003, pp. 351-378.

Diario local sobre Semana Santa en Panamá, "Panamá América" y "Diario El País" [en línea], http://cort.as/-GQwt

Diarios locales sobre Semana Santa en el Norte de México [en línea], http://cort.as/-GQwy

García Martínez, Bernardo, *El Marquesado del Valle. Tres siglos en Nueva España,* México, Colmex, 1969.

García de Paredes, Ángeles de la Borbolla, "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra Medieval", *Hispania Sacra,* núm. LXVI, número extra 2, julio-diciembre 2014, pp. 89-118.

Genis, José, "El compadrazgo y los santos", *Revista Graffylia de la Facultad de Filosofía y Letras,* vol. 1, núm. 2, 2003, pp. 69-74.

Gill, Mario, *La conquista del Valle del Fuerte*, Argentina, Siglo XXI, 2003.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner', 1992-2019,* México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Gómez Arzapalo, Ramiro, *Los santos mudos predicadores de otra historia. La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*, México, Editora del gobierno del estado de Veracruz, 2009.

——— , "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, ENAH, 2009, pp. 21-33.

——— , "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en Ramiro Gómez (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio, 2013, pp. 41-72.

Gómez Ramírez, Juan de Dios, *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etla. Guía arqueológica para niños,* Distrito de Etla, Oaxaca, Binigulaza, 1997.

Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina, "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y E. Katz (eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, t. I, Quito, Abya-Yala, 1997, pp. 133-169.

Imágenes del Santo Encuentro en España [en línea], http://cort.as/-FBWi y http://cort.as/-FBWo y http://cort.as/-EO8-

"La Semana Santa en Italia", *Diarios locales de Italia y sus festividades* [en línea], http://cort.as/-GQx0

Lezama Quijano, Jesús, *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano,* México, CIESAS, 2006.

Londoño Rendón, Marcela, "La imagen de una oración prohibida. El culto supersticioso en torno a San Cristóbal", *Studia Aurea,* núm. 9, 2015, pp. 361-390.

Martimort, A. G., *La Iglesia en oración,* Barcelona, Herder, 1967.

Martínez, Enrique, Sanz, Ana y Pazzis, Magdalena de *et al., Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia,* Madrid, Istmo, 1988.

Mayer, Alicia, "América: nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América Colonial*, México, FFYL-UNAM, 2000, pp. 13-37.

Mayorga, Nuvia, "Semana Santa entre los pueblos indígenas", 2018 [en línea], http://cort.as/-GQwe

Menegus, Margarita, "La Iglesia de los indios. El costo de la Salvación", en María Martínez, Elisa Speckman, y Gisela von Wobeser (coords.), *La iglesia y sus bienes de la amortización a la nacionalización*, México, IIH-UNAM, 2004, pp. 15-31.

Mora Vázquez, Teresa y Molinari Soriano, María Sara, *Semana Santa en Yanhuitlán*, México, Plaza y Valdés/INAH/Conaculta, 2002.

Muñoz Fernández, Ángela, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en C. Álvarez Santaló, M. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia,* México, Anthropos, 2003, pp. 164-185.

Moctezuma, José, López, Hugo y Merino, Erica, "La flor y la cruz. La Cuaresma cahíta de yaquis y mayos", en Andrés Oseguera Montiel y Antonio Reyes Valdez (coord. edit.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México,* vol. IV, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2016, pp. 239-281.

Pérez Jiménez, Gustavo J., *La Cuaresma y Semana Santa en Oaxaca,* Oaxaca, Talleres Gráficos el Castor, 2010.

Rubial, Antonio, "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial mesoamericano,* México, UIA/Condumex/INAH, 1993, pp. 71-105.

Ruiz Gomar, Rogelio, "Los santos y su devoción en la Nueva España", *Revista de la Universidad de México: Santos Perennes y Circunstanciales*, núm. 514, noviembre, 1993, pp. 4-9.

Sala, Ramón, *Crónica de Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: la Semana Santa,* Valladolid 15 a 18 de octubre de 2008, Madrid, 2008, p. 569 [en línea], http://cort.as/-FBUY

Vázquez Martínez, Ana Laura, "Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca", tesis de maestría en Historia Internacional, México, CIDE, 2014.

———, "Aproximaciones históricas y etnográficas: la devoción popular del Señor del Rayo en la Ciudad de Oaxaca" [en prensa].

———, "Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca" [en prensa].

Zurutuza, Hugo, "Imaginarios y cultura en la antigüedad tardía", *Boletín de Historia Social Europea,* núm. 4, 1992, pp. 51-70.

Trabajo de campo

Vázquez Martínez, Ana Laura, "Etnografía, fotografía y recopilación de testimonios", Valles Centrales y Mixteca Alta, Oaxaca, 2010-2018.

Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, Ciudad de México. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana

Alejandro Gabriel Emiliano Flores
Universidad Católica Lumen Gentium

La religiosidad popular urbana tiene sentido desde la vida cotidiana de los sujetos urbanos; de ahí, la importancia de llevar a la práctica una metodología adecuada que no se centre necesariamente en los aspectos cuantitativos de las unidades territoriales, sino que ponga énfasis en la dimensión cualitativa para aprehender los universos simbólicos que dan sentido a las prácticas sociorreligiosas dentro de la espacialización de un territorio. Este texto pretende dar cuenta de algunas técnicas de investigación social que permiten comprender la articulación de las diferentes dimensiones presentes en la vida cotidiana del sujeto urbano y manifestadas en la religiosidad popular.

"Me interesan tus locuras"

Mi interés por la religiosidad popular no nació de manera espontánea ni como primera opción profesional. Es cierto que la religión ha sido uno de los temas que me han apasionado, pero, una vez iniciada mi recorrido de investigación desde las ciencias sociales, mi trabajo se centró en la identidad social urbana,[1] que pretendía dar una explicación psicosocial del comportamiento social del ser humano desde su propia espacialización. Como puede deducirse, este desarrollo teórico se circunscribe en la llamada *construcción social de la realidad*.[2]

---

[1] *Cfr*. S. Valera y E. Pol Urrutia, "El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental", *Anuario de Psicología*, 1994, pp. 5-24 [en línea], http://cort.as/-Ee_1

[2] *Cfr*. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

Precisamente este interés por la identidad social urbana fue lo que me permitió colaborar con el presbítero José Luis Téllez García para analizar, en un primer momento, las diferentes situaciones presentes en la parroquia a su cargo: Cristo Rey, Leyes de Reforma, Iztapalapa; se trataba de entender lo que él llamaba la *dispersión* de su comunidad. Cabe mencionar que este sacerdote había atendido la comunidad de Santiago Apóstol Acahualtepec, también en la delegación —hoy alcaldía— de Iztapalapa, durante 20 años aproximadamente,[3] por lo cual entendía que los procesos sociales son extensos en su desarrollo y, para cualquier intervención, primero se requiere la *comprensión* de la propia unidad social en cuestión mediante el análisis de diferentes dimensiones que la conforman.

La colaboración con la parroquia de Cristo Rey inició en enero de 2006, al final de una entrevista que tuve con el padre José Luis (como se le conocía comúnmente), quien, al escuchar detenidamente lo referente a la identidad social urbana, dijo: "Me interesan tus locuras… quieres aplicarlas a esta parroquia… mi comunidad está dispersa. Cuando llegan las grandes fiestas de la Iglesia, todo mundo se va a Iztapalapa o a San Pedro Sideral o a la parroquia de los Sagrados Corazones".

En ese momento, los elementos teóricos con que contaba comenzaron a relacionarse con la religión para dar una explicación psicosocial sobre las prácticas religiosas en un territorio determinado. La empresa era compleja por el sinfín de temas entrelazados, pero, de entre todos, la Semana Santa era la más importante y emergente: era la próxima gran fiesta de la parroquia en el calendario litúrgico y civil.

Primeras peripecias para abordar la semana santa desde la identidad social urbana

La identidad sociourbana debe entenderse como un caso especial de la identidad social espacial[4] y que tiene en cuenta el constructo teórico de la vida cotidiana,[5] psicología ingenua o sentido común.

---

[3] *Vid.* José Luis Téllez García, "Un regalo de Dios", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, A. G. Emiliano Flores, J. A. Serrano Sánchez y M. Cruz Mejía, *Pastoral urbana y mayordomías,* México, San Pablo, 2014, pp. 115-135.

[4] S. Valera y E. Pol Urrutia, *op. cit.*, p. 6.

[5] *Vid.* P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.*

> La vida cotidiana no debe pensarse como el mundo objetivo en el cual las ciencias duras llevan a cabo sus investigaciones; tampoco puede asumirse como una realidad inaccesible debido a lo subjetivo de la experiencia de cada uno de los individuos de una sociedad. La vida cotidiana es una construcción elaborada socialmente con elementos objetivos y subjetivos, tanto de cada individuo y de los diversos grupos que componen una determinada unidad social, como de los elementos significativos que permiten la reproducción de sus modos de vida, incluyendo la interacción de estos niveles analíticos. Así pues, la estructuración de los mundos de la vida cotidiana da forma a una realidad intersubjetiva que puede ser comprendida en su dinámica vital.[6]

La vida cotidiana da cuenta de la construcción social de la realidad desde elementos intersubjetivos que el individuo aplica al mundo en que vive, incluido la vivencia del territorio, no como mero espacio físico donde se ubica o se mueve, sino como espacialización del territorio a partir de la socialización de elementos simbólicos gestionados desde sus grupos de referencia y pertenencia. Estos elementos simbólicos dan sentido al espacio, trascendiendo lo físico porque sus contenidos significativos han sido erigidos desde la historia de los grupos sociales establecidos en el territorio y en las relaciones sociales que permiten la movilidad física y social de sus miembros por medio de la estructura social. Estos elementos se ponen de manifiesto en los elementos culturales inmateriales como son las jerarquías y normativas sociales.

Los elementos inmateriales de la cultura pueden ser denominados, en general, *imaginarios sociales* y, en el caso de la cultura urbana, se les denomina *imaginarios sociales urbanos*.[7] Con esta precisión, puede decirse que la *Ciudad* es un conjunto de los elementos materiales (infraestructura, mobiliario urbano, servicios públicos, estructura social, normativa social, relaciones sociales, ritos); en cambio, se reserva el término *urbe* al conjunto de elementos inmateriales o imaginarios sociales urbanos (historia, tradiciones, ideas, culturas, valores, expectativas) que dotan de sentido a la *ciudad*.

---

[6] *Vid.* A. G. Emiliano Flores y A. Nicolás, "Tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la UCLG", *Puertas Lumen Gentium*, 2017, pp. 107-127.

[7] *Cfr*: D. Hiernaux, "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana", *Iztapalapa*, enero-diciembre, México, p. 18.

La distinción entre *ciudad* y *urbe* permite ampliar el horizonte de investigación de modo que la *urbe* no queda restringida a la ciudad, sino que escapa a ella para ir a reproducirse en cualquier territorio, espacio o entorno físico, pues tanto los valores como las expectativas urbanas anidan en el corazón de cualquier ser humano: ¿quién no quiere los beneficios de la urbe? y tales beneficios se hallan en la *ciudad*, en las ciudades. La difusión de las expectativas y valores urbanos han quedado a cargo de la globalización,[8] por los medios de comunicación masiva y digital.

Así, la vida cotidiana urbana se convierte en objeto de estudio que reclama su propio modo de acceso, uno que no le sea impuesto desde la materialidad de la cultura ni desde fuera del sujeto, sino desde el punto de vista del sujeto mismo.[9] En este orden de ideas, la investigación debe integrar los datos de los estudios de los modos de vida deducidos por el investigador y respaldados por los datos duros de encuestas y censos con el estudio empírico de la configuración de la vida cotidiana,[10] donde la fuente principal es el individuo y su subjetividad, pues en ella se realiza la gestión que permite tanto la configuración de la estructura social como la producción y reproducción simbólica de su cultura espacializada y manifestada en los elementos de la *ciudad* y de la *urbe*.

La elección de la metodología de la vida cotidiana permite rescatar la subjetividad del sujeto y, a la vez, del investigador,[11] pues la investigación de los significados que dan sentido a los comportamientos que integran nuestro constructo teórico pretende la comprensión del fenómeno más que la mera descripción o entendimiento analítico de un hecho social.[12] Así que

---

[8] A. Lindón, "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción sociaespacial de la ciudad", en D. Hiernaux y A. Lindón, *Imaginarios urbanos de la dominación y de la resistencia,* México, UAM-I, 2008, pp. 39-62.

[9] A. Lindón y D. Hiernaux, "Miradas exocéntricas y egocéntricas sobre la periferia de las ciudades", *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier: Habitar la ciudad, la ciudad habitable,* 2004, núm. 32, pp. 58-64 [en línea], https://www.researchgate.net/publication/301677269

[10] *Cfr*., también de Lindón, "De la vida cotidiana a los modos de vida", en E. Patiño Tovar y J. Castillo Palma, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2º. Congreso RNIU: Investigación Urbana y Regional,* México, UAP-RNIU, 2001, pp. 15-28.

[11] *Vid.* H. Binimelis Espinoza, "La experiencia personal y el diálogo teórico como insumos para el desarrollo de un problema de investigación social", en J. Aibar, F. Cortés, L. Martínez y G. Zaramberg, *El helicoide de la investigación: metodología en tesis de ciencias sociales*, México, FLACSO México, 2013, pp. 59-79.

[12] *Cfr.* A. Velasco Gómez, "Hermenéutica y ciencias sociales", en E. de la Garza Toledo y G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales,* México, Fondo de Cultura Económica-UAM I, 2012, pp. 199-228.

el modo de ingresar a la vida cotidiana desde la perspectiva psicosocial se entiende desde la interdisciplina, camino metodológico que requiere una metodología cualitativa[13] y de técnicas etnográficas.[14]

Hasta aquí, he pretendido desarrollar los elementos epistemológicos que sustentan la identidad social urbana. Sin embargo, el tema a tratar versa sobre la Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, en cuanto religiosidad popular manifestada por los habitantes de este territorio. Antes de continuar es prudente repetir unas distinciones consabidas.

La religión es un sistema de expresiones organizadas que otorga significado a las prácticas socialmente aceptadas para la relación con la trascendencia desde la discriminación de actividades no propias para tal fin. Esta función doble (significación y exclusión) define al mundo en la dimensión sagrada y la profana;[15] una dimensión sagrada que define el universo o cosmos, donde la seguridad es el componente principal, en contraposición con otra dimensión desordenada o caótica de un ámbito amenazante, donde el miedo e inseguridad desestructuran tanto la vida individual como colectiva. Con ello, la religión reclama para sí el único camino para la relación con una realidad sagrada en contraposición de otros sistemas encargados de los aspectos mundanos de una sociedad que la ha erigido como paradigma dominante; es decir, construye una cosmovisión en la que se manifiestan elementos sociopolíticos para la adquisición, administración y conservación de poder, pues, por medio de él, se legitima una y otra vez como paradigma satisfactorio al dotar de un modo de interpretación social de la realidad.

La religión adquiere importancia desde la espiritualidad en cuanto capacidad del ser humano, desarrollada existencialmente para no ser tragado por la inmanencia o el sinsentido de la vivencia del caos donde se experimenta la desestructuración humana.

Esta capacidad de trascendencia pertenece al ámbito subjetivo del individuo, lo cual implica que no se tiene acceso a ella de manera directa, sino

---

[13] *Vid.* J. L. Álvarez-Gayou Jurgenson, *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología,* México, Paidós, 2003.

[14] *Vid.* L. J. Galindo Cáceres, "Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación,* México, Person, Addison Wesley, 1998, pp. 347-383.

[15] M. Eliade, *Lo sagrado y profano,* Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981.

que se muestra al resto de la sociedad por medio de acciones concretas que sean significativas para el colectivo de pertenencia, razón por la cual requiere el contenido de los imaginarios sociales para su correcta expresión.

La espiritualidad en cuanto petición de sentido último se despliega dentro de una sociedad y adquiere una expresión socialmente válida al expresarse mediante los universos simbólicos que dicha sociedad entiende como adecuados; así, desde sus inicios, la espiritualidad del individuo es moldeada por los imaginarios sociales específicos de la religión.

Debido a lo anterior, la religión tutela la búsqueda de trascendencia o petición de sentido desde el sistema de expresión ordenado que es, porque de esa manera brinda una cosmovisión segura que funciona como una brújula que permite al ser humano su paso por la inmanencia informe de todos los días. Por otro lado, la relación entre religión, cultura y espiritualidad se manifiesta en una identidad colectiva cohesionada por universos simbólicos compartidos socialmente, donde quedan definidos tanto el yo individual como el colectivo frente a los otros, distinción que termina siendo un nosotros (lo conocido) y lo otro (lo desconocido). Así, el nosotros se identifica con la seguridad salvífica, mientras que el otro lo hace con la amenaza condenatoria.

El puente entre la espiritualidad (ámbito subjetivo) y la religión (ámbito objetivo) es la religiosidad (ámbito intersubjetivo). De modo que la religión en cuanto sistema ordenado y socialmente aceptado de acceso a la petición de sentido último es una propuesta para la manifestación pública de la espiritualidad de los miembros de una cierta sociedad. La religiosidad busca una especie de síntesis significativa mediante la apropiación de los elementos simbólicos que más le signifiquen. Esto no quiere decir que haya un sincretismo mal intencionado ni una búsqueda analítica que combata a muerte por la expresión espiritual. Esta apropiación se realiza desde los elementos de la vida cotidiana para expresar con los elementos a la mano, sin detenerse a enjuiciar concienzudamente los pros y contras de tal o cual práctica, sino que, en la emotividad emanada de una cierta práctica, se asume que es propicia para la expresión de la espiritualidad y, por tanto, se torna un hecho religioso que puede coincidir o no con lo estipulado con los criterios objetivos de la religión; por ello, en un momento ulterior, ante la explicación racional y lógica de dicha práctica religiosa suele aducirse la

expresión de *siempre se ha hecho así* o un *no saber* por qué se realizan las prácticas de la manera en que se hacen.[16]

La religiosidad, en cuanto expresión de la espiritualidad del individuo a través de elementos apropiados de la religión, indica que ningún ser humano escapa a dicha apropiación religiosa por más conservador o ateo que se declare. También indica que la religiosidad ha sido construida desde los elementos socialmente aceptados, ya sea por la mayor parte de la sociedad o por los grupos de pertenencia y referencia del propio sujeto. No hay que olvidar que la religiosidad forma parte de los imaginarios sociales que regulan y legitiman estructuras y relaciones sociales. Tampoco hay que dejar de lado que esos mismos imaginarios sociales hacen que los grupos y sus miembros sean la espacialización de su territorio, puesto que se da una apropiación del espacio[17] para que sea *nuestro territorio* donde tengo *mi hogar*. Es decir, la religiosidad no sólo se apropia de los elementos de la religión para expresar la propia espiritualidad, sino que permea la manera en que se da la apropiación espacial del territorio, de modo que sea parte de cosmos en donde se coloca un elemento material significativo denominado *templo*.[18]

El sujeto se apropia del espacio incorporando determinados conocimientos, sentimientos o actitudes al espacio físico para que sea parte fundamental de su propia identidad; en otras palabras, espacializa el territorio para convertirlo en espacio significativo,[19] ya por medio de una trasformación física (adecuación del territorio al ser humano), ya por una trasformación simbólica (adecuación del ser humano al territorio); el objetivo es arrancar el espacio físico para hacerlo entorno físico, con un significado identitario siempre en construcción; en palabras de Marc Augé,[20] transformarlo en un *lugar*.

---

[16] Al respecto, *Vid.* J. A. Serrano Sánchez y A. G. Emiliano Flores, "Religiosidad popular urbana. Un acercamiento desde la pastoral urbana", *Religiosidad Popular. Apuntes sobre la Misión*, Centro Comunitario de Salud Mental, Iztapalapa (Cecosam), Centro de Rehabilitación y Educación Especia del DIF, Leyes de Reforma, 2018, pp. 37-57.

[17] *Cfr*: P. Fernández Christlieb, *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana,* México, Universidad de Guadalajara, 1991.

[18] M. Eliade, *op. cit.,* p. 27.

[19] *Vid.* S. Valera, *Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la psicología ambiental,* 1996 [en línea], http://cort.as/-Ee-r

[20] M. Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad,* Barcelona, Gedisa, 2000.

Vida cotidiana, imaginarios sociales, religiosidad popular, espacios significativos… todos ellos articulados para el análisis de la Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, Iztapalapa.

Estructuras urbanas de Cristo Rey, Leyes de Reforma

El territorio de la parroquia de Cristo Rey se localiza en el oriente de la Ciudad de México (CDMX); a pesar de ser una parroquia relativamente joven (se erigió en 1979), hunde sus raíces en la historia de los ocho barrios de Iztapalapa, cuyo centro histórico se encuentra a unos cuantos kilómetros.[21] Los límites y colindancias parroquiales concuerdan con los de la actual colonia Leyes de Reforma, 3ª sección, como lo muestra la imagen 1.

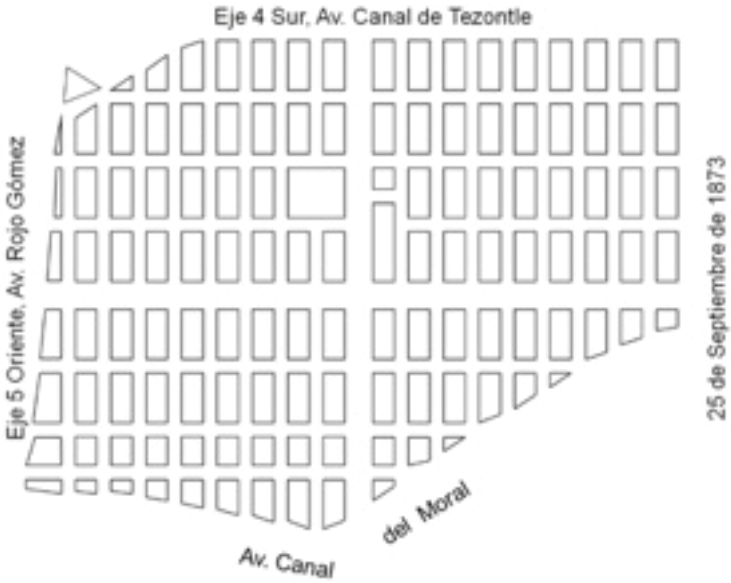


Imagen 1. Límites viales de la parroquia Cristo Rey, Leyes de Reforma
Fuente: Elaboración del autor.

[21] Iztapalapa tiene: *a)* Un enclave físico muy conocido, el Cerro de la Estrella. El pueblo náhuatl realizaba la ceremonia del Fuego Nuevo en este cerro para festejar el inicio de un nuevo ciclo de 52 años o siglo náhuatl; esta ceremonia era signo de que su cultura continuaría por otro siglo y su mundo, era o Sol, no sería destruido. *b)* La representación de la Pasión de Jesucristo, su tradición más significativa. Esta actividad se realiza cada año por las calles de la demarcación, como parte de la celebración de la Semana Santa en las solemnidades cristianas católicas.

La parroquia está delimitada por vialidades; éstas no son las únicas estructuras urbanas que la delimitan. Puede observarse que al sur y al norte se encuentran las zonas habitacionales, al oriente las instancias federales (Contel, PFP, Semar) y al poniente la zona más globalizada: servicios bancarios, telefonía inalámbrica, agencias automotrices y centros de consumo, incluidas las cadenas de cines.[22]

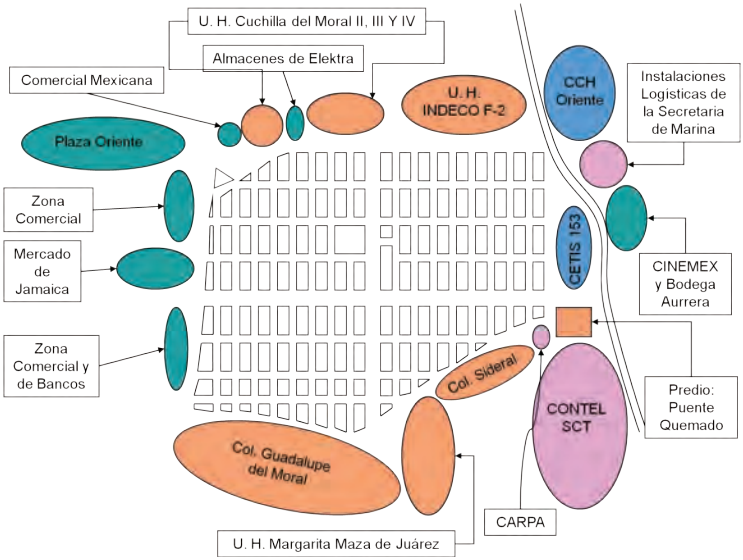


Imagen 2. Límites urbanos de la parroquia de Cristo Rey.
Fuente: Elaboración del autor.

La estructura urbanística de esta parroquia-colonia representa el estereotipo en la Ciudad de México, diseñada como una retícula autosuficiente: los servicios públicos se han centralizado; la zona de escuelas públicas —jardín de niños, primarias, secundaria, bachillerato—, los centros de recreación —plaza cívica, deportivo—, los centros de abasto —mercado, lechería—, los servicios de salud —Centro comunitario de Salud Mental, Centro de Rehabilitación del DIF— y la iglesia de Cristo Rey. La cabecera

[22] En el mapa no se ha registrado; sin embargo, del lado poniente se encuentra un gran centro comercial conocido como *Parque Tezontle,* donde se ofrecen servicios bancarios, de comunicación inalámbrica y todo tipo de artículos de consumo.

parroquial se encuentra muy cerca del cruce de las dos avenidas principales: Eje 5 Sur, Leyes de Reforma y avenida Guerra de Reforma.

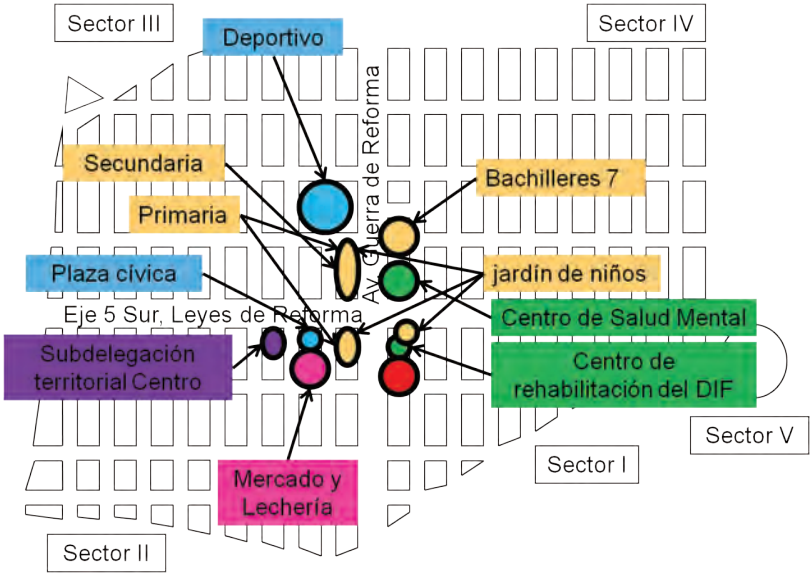


Imagen 3. Centralización de los servicios en la Colonia Leyes de Reforma.
Fuente: Elaboración del autor.

Los datos duros del territorio nos permiten una localización, pero dicha localización material y física adquiere sentido desde los datos cualitativos de los informantes, quienes indican que los primeros habitantes fueron los descendientes de los ocho barrios y se asentaron en el cuadrante suroeste, conocido como *sector II*. También indican que estas personas buscan mantener su linaje como oriundos del pueblo de Iztapalapa hasta el día de hoy, así como sus tradiciones mediante la relación cercana con los ocho barrios, en especial, en las fiestas religiosas como la celebración de la pasión, la peregrinación al Santuario del señor de Chalma, la celebración de la Virgen de Guadalupe, el nacimiento, las posadas, el Día de la Candelaria, el baño del niño Dios y las mayordomías.

La tradición oral menciona que, durante la segunda parte del siglo xx, muchos terrenos de esta zona fueron vendidos a particulares quienes procedían de diversas regiones del país: Oaxaca, Puebla, Guerrero, Morelia. Esta población migrante se asentó a lo largo y ancho de los cua-

drantes noreste (sector IV), noroeste (sector III) y sudeste (sector I). A la par, se dio otra migración hacia el norte del territorio (sector IV), por parte de algunos habitantes de la colonia Agrícola Oriental, presuntos oriundos de Iztacalco.

Un tercer núcleo poblacional se asentó al oriente de este territorio por medio de invasiones de los llamados *frentes populares,* como el Frente Popular Francisco Villa (FPFV), el Frente Popular de Liberación Emiliano Zapata (FPLEZ) y Antorcha Campesina. Aunque tienen sus propios servicios urbanos, estos grupos recurren al territorio parroquial para satisfacer otras necesidades y son percibidos como extraños y productores de todo tipo de dificultades.[23]

Es importante mencionar que, hasta hace unos 25 años aproximadamente, los terrenos comenzaron a ser regularizados; dejaron de ser parte de los Ejidos del Moral para dar paso a la actual colonia.[24] Esto fue motivo para una cierta independencia y autonomía frente a los barrios de Iztapalapa. Aunado a lo anterior y debido a la cercanía de la Central de Abastos con la parroquia-colonia, la región fue invadida por talleres mecánicos, bodegas, algunas fábricas y salones de fiesta.

Todos estos factores influyeron en los diversos grupos radicados en la zona, de modo que sus relaciones sociales se construyeron como relaciones rivales y hasta antagónicas. El espacio físico fue convertido en entornos físicos, con diversas configuraciones estructurales que dieron origen a entornos sociales y simbólicos en disputa. En otras palabras, la percepción de diversos asentamientos dentro del territorio parroquial como un grupo humano disperso queda reemplazada por la visión de interacciones intergrupales en negociación constante; las gestiones de la normativa social, de sus jerarquías y sus valores están basadas en imaginarios sociales urbanos diferenciados, los cuales han permitido diferentes apropiaciones espaciales del territorio para satisfacer las necesidades específicas.

---

[23] Un ejemplo son los comentarios que realizó el director de la Escuela Secundaria Diurna 163, "Francisco Javier Mina", turno vespertino, en 2010. Mencionó que aproximadamente 65% de los estudiantes es de la colonia Leyes de Reforma, estudiantes promedio, tranquilos, pero que el resto de la población (35%) provenía de la Zona de los Frentes y eran ellos los que provocaban todo tipo problemas, como bajo rendimiento, riñas, adicciones y distribución de droga entre los escolares.

[24] Otros informantes afirman que, debido al terremoto de 1985, varias zonas de Iztapalapa fueron receptoras de los escombros de los edificios derruidos y, por tal motivo, se aceleró el proceso de colonización de la zona (entrevista con José Ignacio Abarca Franco).

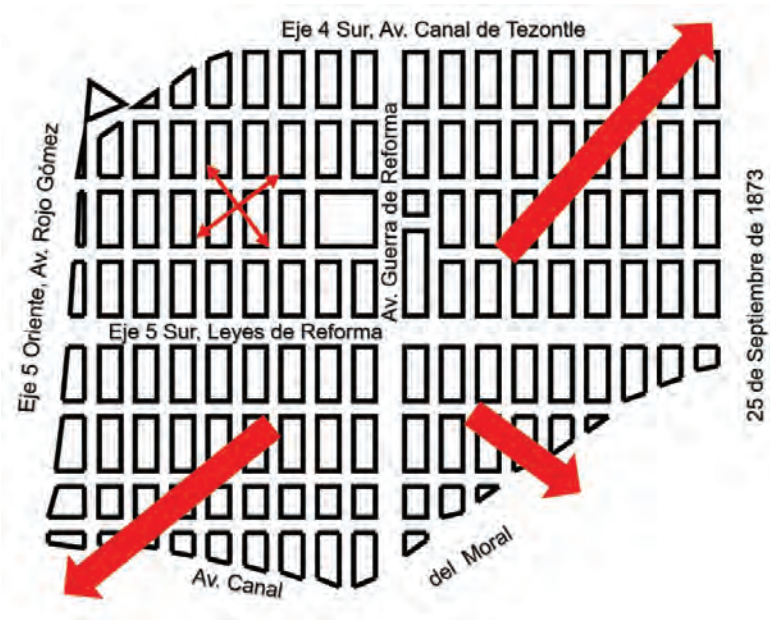


Imagen 4. Dispersión de fieles de la parroquia Cristo Rey, Leyes de Reforma.
Fuente: Elaboración del autor.

Esto era relativamente fácil de registrar en términos de comportamientos religiosos: Los oriundos de los ocho barrios asistían al culto a la parroquia de San Lucas Evangelista o al Santuario del Señor de la Cuevita, en el pueblo de Iztapalapa; los originarios de la Agrícola Oriental asistían a la parroquia de los Sagrados Corazones; el resto se dirigía a las parroquias de San Pedro Sideral y Guadalupe del Moral, entre otras, como podemos ver en la imagen 4. Por esa razón, el templo de Cristo Rey quedaba casi desierto en las solemnidades religiosas y en las celebraciones religiosas de corte social, como las misas de III años y bautismos.[25]

Como puede observarse, los elementos descritos en el apartado anterior dan explicación de lo que el párroco indicaba como una comunidad *dispersa*. Los diferentes tipos de apropiación (espacial y religiosa) producen un cosmos que no es propicio para la pretensión de la vida comunitaria

[25] Al parecer, la Renovación Carismática en el Espíritu Santo era el único grupo que acaparaba la mayor parte de las actividades parroquiales, con excepción de la catequesis infantil.

cristiana católica, pero que tiene consistencia en sí misma desde los imaginarios sociales.

Foto 1. Religión y religiosidad popular en sana convivencia.
Fuente: toma del autor.

Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma

La celebración de la Semana Santa en el territorio de Cristo Rey, Leyes de Reforma, muestra ya la importancia para los distintos grupos asentados en este territorio: es un momento en que los diferentes imaginarios sociales se encuentran, se sincronizan en torno a la religión mediante prácticas rituales individuales y grupales socialmente aceptadas.

Las celebraciones litúrgicas de la Iglesia católica conviven armoniosamente con los ritos propios de la religiosidad popular y confluyen de manera colectiva en las celebraciones principales del calendario litúrgico católico, los días Domingo de Ramos, Jueves Santo, Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Resurrección.

Domingo de Ramos

Foto 2. Procesión del Domingo de Ramos.
Fuente: toma del autor.

Las celebraciones inician el Domingo de Ramos por la mañana. Los equipos litúrgicos de la parroquia se alistan desde muy temprano para la primera de las cuatro celebraciones en este día. Visten con uniforme, donde destaca el color rojo. El rito debería comenzar con una procesión, pero en Cristo Rey la procesión se hace al final y la preside la imagen de Cristo Rey de dos metros de alto, vestido de nazareno. La procesión termina en un altar instalado sobre una plataforma, colocado en la acera oriente sobre la avenida Guerra de Reforma. En ese lugar, el sacerdote realiza la bendición de los ramos. La modificación del rito oficial busca no romper el ritmo de la celebración litúrgica y del tiempo suficiente para la aspersión del agua bendita sobre los ramos que los fieles atesoran y colocarán detrás de las puertas de sus hogares.

Desde el inicio de la Semana Santa se realiza la gestión entre las dos instancias de manera efectiva. Los ritos oficiales se realizan de acuerdo con la norma. Las expectativas más íntimas de los fieles son satisfechas. Religión y religiosidad popular no tienen conflicto.

Jueves Santo

El calendario litúrgico del Jueves Santo indica dos celebraciones importantes y, tradicionalmente, una tercera. La primera es por la mañana, la misa crismal presidida por el Cardenal en la catedral metropolitana, donde se renovarán los votos sacerdotales y se bendecirán los óleos santos. La segunda, la celebración de la cena del Señor, es por la tarde en la parroquia, a cargo del párroco. La tercera es la misa de unción de los enfermos. Cierto que los fieles más cercanos tratarán de asistir a la misa en la catedral y que muchos más asistirán a la misa por la tarde; pero la importancia de la bendición de los óleos santos radica en que, con uno de ellos —el óleo de los enfermos— serán ungidos todos los fieles que asistan y se sientan enfermos en el alma o en el cuerpo alrededor del mediodía.

Con todo, la celebración vespertina, llamada *de la cena del Señor*, es la más frecuentada. A ella asisten especialmente los miembros del grupo parroquial. Por ejemplo, el Movimiento Juan Pablo II para la Familia (MJ-PIIF), encargado de la representación de la pasión del día siguiente. Los primeros años, el párroco les lavaba los pies en esta misa, pues los fieles-actores también representaban a los apóstoles; sin embargo, con los años, el rito sustituyó a estas personas por una selección de fieles *comprometidos* o *cercanos,* a quienes se les pedía un mayor compromiso. No mediaba aviso alguno. Sólo hasta el momento litúrgico destinado, el sacerdote nombraba a doce personas, miembros de la comunidad, y les pedía que pasaran y se sentaran en sillas preparadas para lavarles los pies. El momento suele ser muy emotivo, porque nadie sabe a quién se le pedirá pasar. Muchos quieren ser llamados, ser reconocidos por su labor; pero también saben que el signo tiene otro sentido: un encargo mayor, un compromiso mayor.

Foto 3. Lavatorio de los pies.
Fuente: Toma del autor.

El lavatorio de los pies ocurre a la mitad de la celebración, la cual no termina de la manera habitual, sino que se forma una procesión que lleva la hostia consagrada por algunas calles del territorio parroquial. Aquí, los fieles llevan pequeñas campanas, silbatos y van cantando. Son animados por alguno de los coros de la parroquia, que también se han preparado para ello por varios meses. Cuando regresan al templo, se hace la *adoración al Santísimo*. Este último rito del jueves comienza cerca de las 7 de la noche y termina a la media noche. Durante ese tiempo, diversos grupos parroquiales se encargan de llevar a cabo diferentes actividades para animar a los fieles en la oración y "acompañar al Señor Jesús en su sufrimiento". Las actividades pueden ser el rezo del rosario, una meditación guiada, cantos especiales, anécdotas o testimonios de conversión.

Al final el grupo de *la adoración nocturna* toma las riendas y, con su ritual en mano, concluye esta parte de la velada, donde todos los fieles que lo deseen pueden estar presentes para dar paso a las guardias, si bien sólo los varones pueden participar. Una vez más, lo oficial y la religiosidad popular unen fuerza en un solo cometido.

Foto 4. Adoración nocturna.
Fuente: Toma del autor.

Viernes Santo

El viernes inicia temprano. Es el día de la representación de la pasión. El MJPIIF está preparado. Lo ha hecho por varios meses. Sus miembros llegan con sus ropas en las manos o ya vestidos: la virgen, la Magdalena, las mujeres, el apóstol Juan, Judas el traidor y otros tantos personajes. El párroco, un diácono permanente, varias religiosas, algunos ministros o monaguillos también están listos. El sacerdote confesará durante el vía-crucis. El diácono y las religiosas bendecirán los múltiples altares que aparecerán por las calles del recorrido, muchos de ellos improvisados, pero todos con imágenes, flores, agua, sal... también quieren cosas santas para sus casas.

Foto 5. Viacrucis viviente.
Fuente: Toma del autor.

El viacrucis trata de reproducir el que se representa en los ocho barrios de Iztapalapa, a algunos kilómetros de Cristo Rey. Utilizan los mismos diálogos, los mismos modelos en las vestimentas y tratan de emular los mismos tonos. Se trata de sentir que Cristo Rey, Leyes de Reforma sigue siendo Iztapalapa.

En el viacrucis, está presente un grupo de nazarenos que viene a cumplir su manda: niños, jóvenes, adultos, con su túnica morada y su manto blanco. Se colocan detrás de la procesión y dan por concluido su compromiso cuando termina el viacrucis.

El recorrido es por la mañana para evitar el calor del día. Trata de alcanzar las calles de la colonia que no suelen ser visitadas o donde la presencia católica ha disminuido. Las estaciones del viacrucis se dispusieron con anterioridad, por medio de visitas domiciliarias a personas que estaban dispuestas a recibir al Señor. Esperan tener un trabajo, una mejor salud, una mejoría en la crianza de los hijos, una mejor suerte. Las personas invitadas suelen sentirse agradecidas por ser tomadas en cuenta. Así que,

cuando la procesión llega a cada estación, la familia de la casa ofrece agua o naranjas para refrescar el camino hasta la crucifixión y el sepulcro.

El recorrido termina en la cabecera parroquial donde se halla una representación del sepulcro para el Cristo. Ahí el actor deja su papel de Cristo crucificado para dar paso a la imagen del Señor del Santo Entierro. Esta imagen será objeto de culto por parte de los fieles que visiten su sepulcro.

Después del viacrucis y la visita al sepulcro de Cristo, ya en la parroquia y sentados en las múltiples bancas, los fieles suelen participar de la *meditación de las siete palabras*. Toman aliento para ir a casa, consumir los alimentos de los viernes de vigilia: romeritos con camarón o cualquier otro platillo preparado con anterioridad. Se retiran el tiempo necesario para regresar a la celebración litúrgica de la tarde. Necesitan descansar un poco, porque al término de dicha celebración tendrán un nuevo recorrido por las calles de la colonia. La siguiente procesión se denomina *procesión del silencio*. También esta marcha pretende hacer presencia católica en los espacios que normalmente no la tienen, pero sin la algarabía de otros momentos. Preside la marcha un gran tambor que indicar el ritmo y la imagen de la Dolorosa en andas que solo las mujeres pueden cargar. Al final, todos llegarán a la cabecera parroquial y en silencio regresarán a sus hogares.

Sábado Santo

El Sábado Santo también inicia temprano. Hay una celebración sencilla y de poca asistencia. Sólo están invitados los catecúmenos, adultos que serán bautizados en la Vigilia Pascual. Los ritos oficiales se realizan según la norma. Cuando acaba, inicia una dinámica diferente. El templo debe limpiarse y adecuarse para la gran fiesta de la Pascua a celebrarse, una vez que se oculte el sol.

Los encargados de la limpieza son los integrantes de los grupos parroquiales, los equipos litúrgicos, algunos miembros de la mayordomía de Cristo Rey, los catecúmenos y sus familiares. También las imágenes de los santos son dispuestas; a algunas, se les viste con ropa nueva o limpia. Se colocan flores en la pila bautismal, de acuerdo con el agrado de los catecúmenos. Se cuelgan pendones, guirnaldas y adornos blancos. En medio de todo, se revisa la liturgia para que todo salga muy bien. No puede haber fallos: es la Pascua, el paso del Señor.

Foto 6. Aseando la urna del Santo Entierro.
Fuente: Toma del autor.

Vigilia de resurrección

Una vez que se oculta el sol del Sábado Santo, se apagan todas las luces de la cabecera parroquial. Los equipos litúrgicos van al punto de encuentro, en la avenida Guerra de Reforma, donde muchos fieles se hallan frente a la plataforma desde la cual iniciará la celebración de la Pascua: la bendición del Fuego Nuevo.

Previamente, los fieles han adquirido un pequeño cirio. Buscarán encenderlo del gran Cirio Pascual de la parroquia, a pesar de las constantes indicaciones del párroco. Lo importante es tener la luz del cirio principal, no de segunda mano.

Foto 7. Ceremonia del fuego nuevo.
Fuente: Toma del autor.

Una vez encendidos los cirios, se hace una procesión hacia la parroquia. Las normas litúrgicas marcan el orden. La comunidad reunida no tiene problemas para tomar su lugar. Una vez que llegan al templo, cada asistente se coloca en su sitio para que la celebración de la Pascua siga su curso. Al final de ella, los ímpetus se desbordan. Todos quieren agua bendita de los diversos contenedores que funcionan como fuente para el *agua lustral*; para ello, se han llevado botellas, garrafones, cubetas. Esa agua es la primera de la Pascua. Será utilizada para bendecir las casas, en especial, cuando las cosas anden mal o cuando los espíritus den problemas. Además, el clima de la celebración y de primavera invitan a ser bañados por el agua bendita que el sacerdote rocía sin parar sobre todos aquellos que quieren recibir agua bendita.

Cerca de medianoche, todo acaba y los fieles regresan a sus casas, felices. Un ciclo se inicia. Ellos han sido testigos, llevan elementos sagrados para el día a día: el cirio, para la luz que dará seguridad en los momentos de oscuridad, de dificultad en la vida —como la falta de trabajo, los accidentes, las enfermedades—; también llevan agua para las malas vibras, el mal de ojo o los fantasmas y malos espíritus. Todo sucedió como debía suceder. Mañana, Domingo de Resurrección, todo será como cualquier domingo, pero, por ahora, se tiene confianza y seguridad.

Técnicas de investigación social aplicadas

La información presentada en el apartado anterior se obtuvo mediante técnicas de investigación social provenientes de la etnografía, la sociología, la psicología social, los estudios urbanos. A continuación, mencionamos solo algunas de ellas.

Flaneo

Mediante esta técnica, el investigador se introduce amablemente en la vida cotidiana de las personas, lo que le permite conocer de manera gradual los significados que integran los universos simbólicos, así como los modos en que los espacios se han ido apropiando. Desde el uso de la propia subjetividad, comprende las relaciones intergrupales, sus gestiones y jerarquías.

"Flanear quiere decir pasear por las calles de la ciudad sin objeto concreto; la ciudad está percibida como un escenario y todo lo que pasa es parte del show. El flaneur es público aficionado y actor al mismo tiempo, flota por las calles de la metrópoli, eligiendo intuitivamente el camino; él construye la acción dramática del espectáculo. El Flaneur vive, observa y describe lo urbano."[26]

Entrevista espontánea

Este tipo de entrevista se da de manera casual con cualquier persona que sale al paso, como una mera conversación. Es interpersonal, ambiguamente definida; se encuentra a medio camino entre la conversación cotidiana y la entrevista formal, porque tiene como única pretensión interactuar para recabar datos de la vida cotidiana, sin forzar la interacción. Se recomienda hacerla mientras se realiza el flaneo, porque es el mejor momento de interactuar con las personas de la unidad de gestión que está estudiándose. Una vez concluida la entrevista, también debe registrarse para su posterior análisis.

[26] K. Wildner, "El zócalo de la Ciudad de México. Un acercamiento metodológico a la etnografía de una plaza", *UAM-A, Anuario de Espacios Urbanos,* México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1998, p. 155.

Análisis de la apropiación espacial

Permite definir el vecindario en que *está* la unidad de gestión, la cual no siempre se identifica con el barrio, la colonia o la parroquia. Para ello, es necesario identificar elementos espaciales[27] definidos que harán del espacio físico un espacio socialmente significativo:[28] un lugar.[29] Los elementos de apropiación espacial son:

a) Bordes

Son los elementos lineales que el observador no usa o no considera caminos. Son los límites entre dos fases, rupturas lineales de la continuidad (playas, cruces de ferrocarril, muros). Constituyen referencias laterales y no ejes coordinados (valles, más o menos penetrables) que separan una región de otra o bien pueden ser suturas, líneas según las cuales se relacionan y unen dos regiones. Para muchos, estos elementos fronterizos constituyen importantes rasgos organizadores, en especial en la función de mantener juntas zonas generalizadas (el contorno de una ciudad trazado por el agua o por una muralla).[30]

b) Cotas o mojoneras

Son puntos que sirven al sujeto para ubicarse dentro del territorio; generalmente, aparecen una y otra vez cuando el investigador pretende ir de un punto a otro dentro del espacio físico. Para entender la manera en que las cotas permiten la orientación, recurre a la información de los habitantes; ellos indican sus referencias, así como la historia que da sentido a dichas cotas. Linch las define del siguiente modo: "son otro tipo de punto de referencia, pero en este caso el observador no entra en ellos, sino que le son exteriores. Por lo común, se trata de un objeto físico definido con bastante sencillez, por ejemplo, un edificio, una señal, una tienda o una montaña, que sirven al transeúnte como signos referenciales para moverse por el espacio".[31]

---

[27] K. Linch, *La imagen de la ciudad,* Mexico, G. Gili, 1984.

[28] A. Vergara Figueroa, *Etnografía de los lugares.Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad,* México, INAH, ENAH, Ediciones Navarra, 2013.

[29] M. Augé, *op. cit.*

[30] K. Linch, *op. cit.*, p. 62.

[31] *Idem.*

c) Sendas

Las sendas son los caminos más comunes por los que las personas se desplazan dentro de su territorio y transitan hacia otros. En general, las sendas muestran la lógica detrás del movimiento de personas y vehículos. Por estas vías se eligieron las diferentes procesiones en Semana Santa, en el caso de Cristo Rey, Leyes de Reforma. En palabras de Linch, "son los conductos que siguen el observador normalmente, ocasionalmente o potencialmente. Pueden estar representadas por calles, senderos, líneas de tránsito, canales o vías férreas. Para muchas personas son éstos los elementos preponderantes en su imagen".[32]

En espacios urbanos hay que poner atención en el uso de las calles porque no todas son usadas con la misma frecuencia debido a múltiples razones como pueden ser vías primarias y secundarias o porque el trasporte público utiliza alguna calle o avenida en particular.

d) Nodos

Los nodos registran la conexión de dos o más sendas. Es la conexión de varios caminos y desde donde la información fluye. Son elementos espaciales fácilmente visibles por la afluencia de personas y vehículos, pero también fácilmente ignorados y desaprovechados.

"Son puntos estratégicos de una ciudad a los que puede ingresar un observador y constituyen los focos intensivos de los que parte o a los que se encamina. Pueden ser ante todo confluencias, sitios de una ruptura en el transporte, un cruce o una convergencia de sendas, momentos de paso de una estructura a otra. Algunos de estos nodos de concentración constituyen el foco y epítome de un barrio, sobre el que irradian su influencia y del que se yergue como símbolos."[33]

Es importante mencionar que los nodos propician espacios de tránsito, no se está en ellos sino para utilizar una senda. La comunicación en ellos es baja y muy pragmática.

---

[32] *Idem.*
[33] *Ibidem*, p. 63.

Observación sistemática

Éste es un protocolo que se estructura *ad hoc* para describir a los individuos que viven en la unidad de estudio en cuanto a sus relaciones con el espacio, con los diversos grupos y con el resto de los individuos. Por tal motivo, se registra de manera detallada el espacio en su materialidad e infraestructura, la apropiación espacial, los flujos vehiculares y peatonales, así como los ritmos vitales y las interacciones de los vecinos de la unidad de estudio.

Mapas mentales

"Los mapas mentales —en los cuales el territorio urbano pensado se asocia con la memoria y los símbolos culturales— son 'representaciones metafóricas'. El espacio se organiza por referentes que generalmente no coinciden con la cartografía física. El croquis no refleja el espacio como es, sino como 'una expresión de sentimientos colectivos o de profunda subjetividad social'."[34]

Por tal motivo, sintetiza los elementos analíticos (borde, senda, nodo, cota, zona, región) y muestra cierta objetivación de la territorialidad subjetiva, donde la emotividad fluye y se ubica. Así, es una estructura que se nos presenta individual, intransferible y dinámica.[35]

Entrevistas abiertas

Si bien esta técnica es una de las más utilizadas y de donde se puede adquirir una gran cantidad de información, de manera muy fácil se utiliza mal, pues requiere preparación y objetivos claros. Es útil en una etapa avanzada de la investigación porque favorece su fluidez, pues el investigador ya tiene en sí los contenidos de los universos simbólicos que dan significado a las interacciones grupales, lo que lo capacita para utilizarlos durante el desarrollo de la indagación.[36]

---

[34] K. Wildner, *op. cit.*, p. 161.

[35] R. A. Clifford, "Análisis semántico basado en imágenes: un enfoque etnometodológico", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Pearson, Addison Wesley, 1998.

[36] J. E. Aceves Lozano, "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en J. Galindo Cáceres, *op. cit.*

Según Sierra, "se trata de una conversación con un alto grado de institucionalización y artificiosidad, debido a que su fin o intencionalidad planeada determina el curso de la interacción en términos de un objetivo externamente prefijado. No obstante, al permitir la expansión narrativa de los sujetos, se desenvuelve como una conversación cotidiana, 'una actividad cuya naturalidad hace quizás imperceptible su importancia donde el sujeto, a partir de relatos personales, construye un lugar de reflexión, de autoafirmación (de un ser, de una hacer, de un saber), de objetivación de la propia experiencia.'"[37]

Foto-entrevistas

La importancia del uso de esta técnica radica en que son el testimonio de los informantes por medio de fotografías para hablar de su historia. En estas narraciones, surgen los contenidos más interesantes de los universos simbólicos. No se aprecian imágenes pasadas, sino referencias presentes sustentadas en historias individuales, grupales y sociales.[38]

Resultan de:

> la combinación de la entrevista y fotografías. Las fotos en sí mismas representan un registro de actividades en el espacio, son referentes y símbolos urbanos y reflejos de realidades diferentes […] Las fotos ayudan a motivar la memoria y el recuerdo de situaciones pasadas al comenzar una entrevista. La descripción e interpretación de las imágenes abren distintas perspectivas sobre algo que puede no ser muy familiar para el investigador; dan una dinámica al discurso con base en referentes concretos y, además, provocan reacciones mucho más emocionales que, si se ofrecen preguntas solas en una entrevistas […] al expresar lo que se ve en la foto, refleja una interpretación de lo real y lo imaginario.[39]

Análisis de datos estadísticos y demográficos

Este tipo de análisis requiere, por un lado, consultar las bases de datos de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales sobre todo tipo de cuestiones demográficas y, por otro lado, analizar los datos de la propia unidad de gestión. Sin embargo, de no haber datos, es preciso producirlos

[37] F. Sierra, "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social", *ibidem*, p. 297.
[38] R. A. Clifford, *op. cit.*
[39] K. Wildner, *op. cit.*, p. 163.

mediante encuestas, censos y consultas a los diversos sectores que conforman dicha unidad de gestión.

Con todo, estos datos, sólo apoyan lo que la vida cotidiana muestra desde el resto de las técnicas mencionadas.

Discusión

El interés por comprender la religiosidad popular no está aislado de la fascinación por los lugares en que se desarrolla esta práctica social, en búsqueda de expresiones socialmente aceptadas que den muestra de la identidad individual y grupal.

Es preciso entender cómo interactúa el ser humano con su espacio físico, pues por medio de los mecanismos de apropiación espacial, sustentados en los imaginarios sociales, lo modifica a su favor o bien el mismo ser humano se amolda para dar significado a su propia vida. Por ello, el esclarecimiento del diseño metodológico permite un acceso a la vida cotidiana y a sus universos simbólicos de la manera menos intrusiva posible.

Las ciencias sociales, en cuanto ciencias, llevan sus metodologías y registros. Todas ellas, con reconocimiento probado de su labor heurística y poiética. Aquí tan sólo he querido compartir una de las maneras en que la investigación psicosocial se permite el acceso a realidades sociales para explicar los comportamientos grupales y sociales.

En este esfuerzo, los diferentes elementos desarrollados como los imaginarios sociales, la apropiación espacial, confluyen en la identidad social urbana de una comunidad percibida por terceros como dispersa, cuando en realidad se trata de un conjunto de grupos que se disputan un territorio que consideran suyo para manifestar su búsqueda de trascendencia.

Referencias Bibliográficas

Aceves Lozano, J. E., "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación,* México, Pearson, Addison Wesley, 1988, pp. 207-276.

Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L., *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología,* México, Paidós, 2003.

Augé, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad,* Barcelona, Gedisa, 2000.

Berger, P., y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

Binimelis Espinoza, H., "La experiencia personal y el diálogo teórico como insumos para el desarrollo de un problema de investigación social", en J. Aibar, F. Cortés, L. Martínez y G. Zaramberg, *El helicoide de la investigación: metodología en tesis de ciencias sociales*, México, FLACSO México, 2013, pp. 59-79.

Clifford, R. A., "Análisis semántico basado en imágenes: un enfoque etnometodológico", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Pearson, Addison Wesley, 1998, pp. 385-431.

Eliade, M., *Lo sagrado y profano,* Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981.

Emiliano Flores, A. G., y Nicolás, A., "Tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la UCLG", *Puertas Lumen Gentium*, 2017, pp. 107-127.

Fernández Christlieb, P., *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana,* México, Universidad de Guadalajara, 1991.

Galindo Cáceres, L. J., "Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación,* México, Person, Addison Wesley, 1998, pp. 347-383.

Hiernaux, D., "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana", *Iztapalapa*, enero-diciembre, México, pp. 15-35.

Linch, K., *La imagen de la ciudad,* Mexico, G. Gili, 1984.

Lindón, A., "De la vida cotidiana a los modos de vida", en E. Patiño Tovar y J. Castillo Palma, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2º. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional,* México, UAP-RNIU, 2001, pp. 15-28.

——— , "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción sociaespacial de la ciudad", en D. Hiernaux y A. Lindón, *Imaginarios urbanos de la dominación y de la resistencia,* México, UAM-I, 2008, pp. 39-62.

——— "La concurrencia de lo espacial y lo social", en E. de la Garza Toledo y G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales,* México, Fondo de Cultura Económica-UAM I, 2012, pp. 585-622.

——— y Hiernaux, D., "Miradas exocéntricas y egocéntricas sobre la periferia de las ciudades", *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier: Habitar la ciudad, la ciudad habitable,* 2004, núm. 32, pp. 58-64 [en línea], http://cort.as/-GQxK

Serrano Sánchez, J. A. y Emiliano Flores, A. G., "Religiosidad popular urbana. Un acercamiento desde la pastoral urbana", Coremag, *Apuntes sobre la misión. Religiosidad Popular*, vol. 3, México: Misioneros de Guadalupe, 2018, pp. 37-57.

Sierra, F., "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social", en J. Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación,* México, Pearson-Addison Wesley, 1998, pp. 277-345.

Téllez García, J. L., "Un regalo de Dios", en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, A. G. Emiliano Flores, J. A. Serrano Sánchez y M. Cruz Mejía, *Pastoral urbana y mayordomías,* México, San Pablo, 2014, pp. 115-135.

Valera, S., *Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la psicología ambiental,* 1996 [en línea], http://cort.as/-Ee-r

Valera, S. y Pol Urrutia, E., "El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental", *Anuario de Psicología*, 1994, pp. 5-24. [En línea] http://cort.as/-Ee_1

Velasco Gómez, A., "Hermenéutica y ciencias sociales", en E. de la Garza Toledo y G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales,* México, Fondo de Cultura Económica-UAM I, 2012, pp. 199-228.

Vergara Figueroa, A., *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad,* México, INAH, ENAH, Ediciones Navarra, 2013.

Wildner, K., "El zócalo de la Ciudad de México. Un acercamiento metodológico a la etnografía de una plaza", en UAM-A, *Anuario de Espacios Urbanos,* México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1998, pp. 149-166.

Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica[1]

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

La conquista española difiere
de otras empresas similares
de su época y de épocas posteriores
en la medida en que se usa, al lado
de las armas tradicionales,
un arma poco común: el teatro.
Y se puede decir, sin exageración,
que el teatro fue en la conquista espiritual
de México lo que los caballos
y la pólvora fueron en la conquista militar.
María Sten

Con más de cuatro siglos de antigüedad, la Semana Santa es uno de los ciclos festivos más trascendentes e importantes de México. Mantiene su arraigo, no obstante el devenir histórico modernizador que se vive en México, y expresa elementos de tradición indígena, en relación con la tradición cristiana proveniente de España barroca. Estos

[1] Este escrito continúa un análisis sobre las ideas de esta misma temática, vertidas a lo largo de encuentros, simposios y otras publicaciones, por lo que se vincula a una trayectoria académica, que puede revisarse en las obras de Gómez Arzapalo, enlistadas en la bibliografía.

elementos conjugados han dado origen a una de las celebraciones del ciclo católico más importante para los pueblos campesinos del estado de Morelos. El fundamento de estas celebraciones puede encontrarse en la búsqueda de propiciar la fertilidad de la tierra y al continuo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza.

Dramatizada en decenas de pueblos, la escenificación de la Pasión y Muerte de Jesús en la cruz constituye la parte central de la celebración con que se recuerda cada año el pasaje más importante de la historia cristiana.

Esta tradición de celebrar la Semana Mayor se remonta a la época de contacto entre los españoles colonizadores y las culturas que encontraron en el Nuevo Mundo, donde los misioneros católicos llegados de España, a principios del siglo XVI, incorporaron a la catequización las escenificaciones con fines evangelizadores. En un proceso paulatino, los misioneros (primeramente, los franciscanos) introdujeron al país las fiestas y celebraciones de la España Medieval, utilizando la danza, el canto y el teatro que versaba sobre pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, sobre sucesos de la vida de la Virgen y otros episodios.

Por medio del género artístico didáctico-religioso-popular, pueblo y clero se unieron bajo las escenificaciones de la Adoración Navideña, el Día de los Inocentes, la Epifanía, el Domingo de Ramos, el Viernes Santo y la Pascua de la Resurrección, principalmente.

La Semana Santa, propiamente, ya no es Cuaresma, pues este tiempo litúrgico termina con el domingo de ramos y la apertura de la Semana Santa. Pero, desde lo observado en los pueblos registrados, se trata de una continuidad de celebraciones que inician con preparativos previos al miércoles de ceniza, y abarcan hasta una o dos semanas después de la Semana Santa. Por eso aseguramos que la secuencia de celebraciones llamadas *de Cuaresma* irrumpe en la Semana Santa y continúa una o dos semanas después. Así, no se trata de una adhesión estricta al calendario litúrgico católico oficial, aunque sí se engarza con éste. Resulta sugerente que sea la figura de los santos la que marca el inicio y término de los ciclos de acuerdo con las actividades que éstos deben realizar.

Es evidente que la distancia entro lo popular y lo oficial está a la orden del día en estas celebraciones donde conviven, entre coincidencias y divergencias, tanto los agentes eclesiásticos como los agentes de la religiosidad popular. En este sentido, conviene considerar lo apuntado por Luis Resines

Llorente, del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid que, desde su experiencia en Europa, trata de cifrar las características de la manifestación popular en la Semana Santa:

> 1. Resulta inteligible, porque, cuando se utiliza la expresión oral, ésta es la lengua materna; en consecuencia, no existen, en principio, problemas para entender lo que se dice, expresa o canta.
> 2. Tiene su propio rito y fijeza, mantenido por la tradición de las gentes del pueblo. Se mantienen inalterables un recorrido procesional, la hora de la realización […] el lugar del comienzo o el final, los cantos o rezos empleados.
> 3. Los gestos o los ritos utilizados son más bien concretos, directos, sencillos […] el pueblo los percibe, porque apelan a una sensibilidad directa, emotiva, primaria […] es seguido por la gente sencilla de forma natural e intuitiva.
> 4. Las manifestaciones populares tienen un origen remoto muy difícil de seguir. Es lo que se "ha hecho toda la vida", y pasa de generación en generación. La fijeza del rito está marcada por la tradición de una comunidad […]
> 5. No siempre tiene cabida o expresión en el templo. Quizá porque el templo, con su seriedad litúrgica no permitía otras manifestaciones.
> 6. No requiere por sí misma la presencia del sacerdote, aunque no está excluida.
> 7. La mayor parte de las veces requiere una cierta organización (estructura, convocatoria, distribución de tareas, etc.) […] para ello funcionan las cofradías, cuyos cargos representativos asumen la función […]
> 8. La realización de estas prácticas populares sigue un paralelismo entre la liturgia oficial y las celebraciones para tales días. Pero la valoración popular no siempre estima con idéntica importancia uno y otro acto. La celebración oficial es cosa de la Iglesia, en tanto que la manifestación popular es tarea de los participantes. El paralelismo es tangencial, y sólo algunas veces las dos manifestaciones han llegado a entenderse y a integrarse.[2]

[2] Luis Resines Llorente, "Liturgia popular y liturgia oficial", en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, p. 48.

Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en los pueblos de Chalma

La región de estudio que presentamos en este trabajo comprende la mayor parte del estado de Morelos y algunos pueblos del estado de México colindantes con él, tanto en su parte nororiental, con Chalma y Ocuilan, como en su parte noreste, con Amecameca.

Desde la observación etnográfica en diferentes pueblos mexicanos de los estados de Morelos, México, Hidalgo y Guerrero, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o en sus decisiones, en otros (como dejan ver las recurrentes narraciones de que el santo se pone pesado para instalarse en un lugar o que se va solo a otra población).

Imagen 1. Cuadrante imaginario de la región de Chalma, en cuyas esquinas se ubican los santuarios de Chalma y Amecameca, Edo. de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo, Mor. Fuente: Elaboración del autor.

En todo caso, estos entes sagrados que presiden en los pueblos que habitan necesitan desplazarse para corresponder visitas, rendir pleitesías, mantener relaciones vigentes con seres —también de orden sagrado— que residen en otros lugares y cuyas poblaciones se hermanan por medio de

estas relaciones. Así pues, destacamos la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular.

De 2002 a 2004, tuve oportunidad de registrar en campo[3] la peregrinación de Tilapa —pueblo de origen otomí— a Chalma., estado de México. Los tilapenses portan la imagen del Divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que, según relatan, es hermano del Cristo de Chalma, razón por la cual lo llevan a verlo el 23 de abril. Esta peregrinación, que pasa por Xalatlaco —pueblo de origen náhuatl—, debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen obligaciones específicas para con la peregrinación, como organizar, por ejemplo, los preparativos para la recepción y la disponibilidad de comida y bebida para la gente.

Aunque también otras peregrinaciones hacia Chalma pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación más allá de la hospitalidad indispensable. Este hecho resulta significativo, pues, aunque es evidente y son bastante claras las relaciones de los mayordomos *ad intra* de la comunidad, también aparecen obligaciones *ad extra* bajo ciertas circunstancias especiales, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente, estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas; los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan, pero también es cierto que estas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del santo Santiago, en Tilapa.

Este dato está muy relacionado con lo registrado por Gilberto Giménez, en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo San Pedrito peregrina una vez al año —en enero— al santuario de Chalma, donde se le trata de forma muy distinta de la de los demás santos asistentes, pues es el compadre del Señor de Chalma. Es muy sugerente la explicación histórica que Giménez incluye, cuando recuerda que el pueblo de Atlapulco fue uno de

[3] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2007. Y, de él mismo, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa, Editora de gobierno del estado de Veracruz, 2009.

los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el siglo XIX.[4]

Interesado en el dato de los parentescos de santos patronos, amplié mis recorridos de campo a Chalma y sus alrededores. Así, llegué a Ocuilan, Edo. de México, de cuyo Cristo del Calvario sostienen que es el mismo que el de Mazatepec, Mor. La fiesta de este Cristo es el quinto viernes de Cuaresma, fecha en la que Bonfil Batalla[5] registra la fiesta del señor de Mazatepec, en el mismo estado.

Los datos que recopilé fueron involucrándome en el autor llamó "ciclo de ferias de Cuaresma".[6] Puesto que ésta fue mi primera aproximación a la región de Morelos, tomé la obra de Bonfil como guía y empecé a recorrer algunos de los lugares registrados en ella. Encontré una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos, acerca de los cuales, en ocasiones —como en Mazatepec y Ocuilan—, sostienen que son los mismos. Hay que señalar, sin embargo, que el Cristo del Calvario es de bulto y está fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec está pintado sobre roca plana y su "aparición" data del 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace muy semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, sostienen que sus cristos son gemelos. Otros, como Atlatlahucan, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos. Fue "importado" tal cual; su fiesta es más importante que la del santo patrono San Marcos.

En cuanto al Estado de México, Amecameca tiene su señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de Cuaresma, en el cual a él le corresponde el primer viernes, pero con celebraciones especiales a la imagen el Miércoles de Ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte van a Chalma un miércoles previo al de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar oportunamente a ultimar detalles y celebrar el Carnaval, que se celebra el miércoles de ceniza, en honor del Señor del Sacromonte. Y en Tepalcingo, también en

---

[4] *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

[5] Guillermo Bonfil Batalla, "Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

[6] *Idem.*

Amecameca, la comunidad tiene una imagen del Señor del Sacromonte en la iglesia de San Martín y cuenta con una mayordomía. El Lunes Santo, estos mayordomos llevan la imagen del Señor a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del lugar de destino. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos de Amecameca regresan la imagen.[7]

El tercer viernes de Cuaresma y la portada de la iglesia le corresponden a Tepalcingo. Cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, Ciudad de México, la cual está integrada por algunos de los organizadores del viacrucis que se representa anualmente en esta delegación capitalina.

En cuanto a la Virgen del Tránsito, según refieren los habitantes de Tlayacapan, antes estaba en Tepoztlán —ambas regiones se ubican en Morelos—, pero la llevaron a Tlayacapan para que fuera remozada, porque ahí había buenos restauradores de imágenes. Cuando estuvo lista, fueron a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no pudieron moverla, por lo que se quedó en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde el cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial, de Tepoztlán a Tlayacapan, a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en ambas entidades. Además —aunque más aislada—, en Milpa Alta hay mayordomos, quienes también peregrinan a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan, durante el cuarto viernes de Cuaresma.

Según se observa, y tal como señalamos al principio, existe una intrincada red de relaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, vinculados en algunos casos, por la figura de los santos y, en otros, por sus parentescos o sus decisiones. Como la Virgen del Tránsito que quiso quedarse en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, entre otros ejemplos. En todo caso, estos entes sagrados que presiden en los pueblos donde habitan requieren movilizarse para corresponder visitas, rendir pleitesías, mantener relaciones vigentes con otros seres de orden sagrado de otros lugares.

[7] Cabe mencionar que Milpa Alta, en la Ciudad de México, tiene su Señor del Sacromonte, con su mayordomía y cada año asiste a Amecameca.

El momento privilegiado para observar estos hermanazgos sociales es el ciclo de fiestas de cuaresma que culmina con las celebraciones de la Semana Santa. Dentro de este ciclo, nos interesará destacar:

- Las demandas: involucran a algunas comunidades que consideran a su santo como particularmente efectivo o poderoso, pero no llegan a ser santuarios, por lo que sus mayordomos se subordinan a la mayordomía del pueblo en el que reside la imagen original. Tales comunidades tienen a su cargo alcancías, pero no tienen las llaves, puesto que sus imágenes sólo son copias. El día de la fiesta, los mayordomos del santo original reciben las imágenes copia, las alcancías y a los mayordomos de las comunidades. Durante el festejo, las imágenes oyen misa, los anfitriones ofrecen comida y bebida a las visitas y se vacían las alcancías.
- Los santos: parentescos entre ellos, las limpias, las procesiones, los cristos movibles usados en la semana santa.
- Las mayordomías: su organización interna, sus relaciones con otras mayordomías fuera del pueblo, así como su relación con el clero, por un lado, y con las autoridades civiles municipales, por otro.

Los procesos sociales de los fenómenos religiosos en las comunidades campesinas de nuestra región de estudio se vinculan de manera directa con el control del ámbito ritual. Las complicadas ferias de Cuaresma que involucran decenas de pueblos, tanto de Morelos, como del Estado de México, Ciudad de México, Puebla y Tlaxcala, dejan ver una lucha por el protagonismo de la fiesta. Los actores involucrados son las autoridades municipales, el clero local y las autoridades tradicionales (mayordomías, cargueros, diputados). De manera general, podemos señalar que, en estas comunidades, la feria engloba los siguientes eventos durante la semana:

- Actividades religiosas oficiales (desde el control litúrgico oficial católico), tales como misas, largas jornadas de confesiones, juramentos, impartición masiva de sacramentos, catequesis ininterrumpida en el santuario, entre otros. En todo lo anterior, el control de la liturgia y el culto residen jerárquicamente en el párroco y los encargados nombrados por él sin límite de tiempo.
- Actividades religiosas tradicionales, cuyo control litúrgico y decisión acerca del culto no descansa en el sacerdote, sino en los encar-

gados rituales elegidos por el pueblo de manera anual (mayordomos o sus variantes nominales de diputados o cargueros). Estas actividades giran alrededor de la o las imágenes y tienen el fin de agradarle y celebrarla. Les ofrecen flores u otra cosa que les guste —como las palomas a la virgen del Tránsito de Tlayacapan o las palmas a san Ramitos—, mañanitas con mariachi y banda, baile de pastoras, paseos por las calles del pueblo, generalmente visitando otras imágenes en otros templos. Por supuesto, la imagen que recibe también se viste de fiesta para la ocasión. Estos paseos incluyen el embellecimiento del trayecto con alfombras de aserrín pintado, como cuando se traslada la virgen del Tránsito de Tlayacapan, de la iglesia de San Martín a la Capilla del Progreso.

- Actividades culturales promovidas por el municipio, como conciertos, obras de teatro, recitales, cuenta-cuentos, bailables, entre otros.
- Actividades económicas, pues todo el que llega con productos puede venderlos instalándose donde las autoridades municipales, en coordinación con las autoridades religiosas tradicionales, les indiquen. Además, también tiene lugar el Baile de Fiesta, con algún grupo reconocido en la zona.

Los actores de estas actividades anuncian el festejo con un cartel que publican. En general, cada feria cuenta con cuatro carteles: uno se destina a las actividades religiosas católicas; otro promueve los eventos del municipio; los dos restantes son para los encargados religiosos tradicionales, quienes destinan uno para comunicar las actividades alrededor del santo y el otro —patrocinado por empresas cerveceras— para anunciar el baile.

Si bien el complejo total de la feria tiene como figura central al santo, confluyen diversas actividades que engloban la realidad política, social, económica y religiosa. Por supuesto, esta división no existe para los habitantes de estos pueblos, pues no distinguen entre un ámbito y otro, porque la operatividad de su vida cotidiana tampoco establece esas fronteras.

Todas las poblaciones involucradas en la organización de estas ferias son las que se presentan en el siguiente cuadro:

Tabla 1. Poblaciones estudiadas en el ciclo de ferias de Cuaresma

Fecha	*Lugar*	*Santo*
Miércoles de ceniza	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Primer viernes	Amecameca, Mex.	Señor del Sacromonte
Segundo viernes	Cuautla, Mor.	Señor del Pueblo
Tercer viernes	Tepalcingo, Mor.	Señor de Tepalcingo
Cuarto viernes	Atlatlahucan, Mor. Tlayacapan, Mor. Amayucan, Mor. Miacatlán, Mor.	Señor de Tepalcingo Virgen del Tránsito Señor del Pueblo Cristo de la Vidriera
Quinto viernes	Mazatepec, Mor. Ocuilan, Mex.	Cristo de Mazatepec Cristo del Calvario
Sexto viernes	Amecameca, Mex. Chalcatzingo, Mor.	Señor del Sacromonte La Dolorosa y el Santo Entierro

Fuente: **Elaboración propia.**

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la diversidad que las constituye. De ahí la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

Imágenes de cristos articulados como personajes centrales de representaciones religiosas

Para desarrollar este apartado, me referiré a lo ocurrido en Atlatlahucan, Mor., en Semana Santa, donde se encuentran dos cristos movibles, uno de las tres caídas y el otro, un santo entierro. También en otras comunidades de la región hay este tipo de cristos y su uso es muy similar a lo que aquí se describirá. Entre esos pueblos están Amecameca, Mex. (el Señor del Sacromonte), Amayucan, Mor. (Tres Caídas) y Tepalcingo, Mor., que tiene tres (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas).

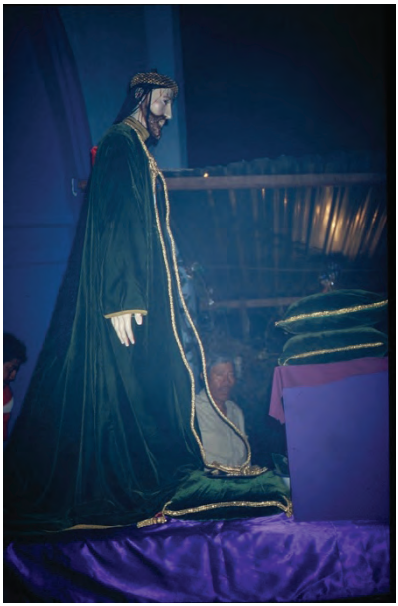


Imagen 2. Cristo de las Tres Caídas, saliendo de la Iglesia de Los Reyes. Antes de salir hacia el Santuario de Jesús Nazareno en Tepalcingo, se detiene para ser cubierta.
Fuente: Toma del autor.

En Atlatlahucan, el Cristo de las Tres Caídas se usa para la celebración de la última cena, el prendimiento y el encarcelamiento, todo en Jueves Santo. Al siguiente día, se usa para el recorrido del viacrucis, que culmina con su crucifixión y el posterior desprendimiento de la cruz. A partir de este momento, sale de escena y entra el Santo Entierro que se usa para la velación y la procesión fúnebre.

El Jueves Santo, para la representación de la última cena —aunque se realiza a mediodía—, se dispone una larga mesa de manteles blancos en el patio del convento. La ocupan doce hombres escogidos entre los vecinos, disfrazados con túnicas y mantas, pues representan a los doce apóstoles. El Cristo de las Tres Caídas, vestido con una túnica blanca, se sienta en la cabecera. Se sirve una pieza de pan y una copa de vino tinto a todos los comensales, incluyendo al Cristo que está sentado con las manos puestas sobre el mantel. Mientras comen, hay cantos, rezos y una lectura bíblica.

Habiendo terminado la cena, los apóstoles se levantan y cargan al Cristo en andas,[8] dan varias vueltas al patio conventual. Luego, son detenidos por los romanos; los apóstoles se retiran y los romanos atan las manos del Cristo y le colocan una soga al cuello, aún en sus andas. Le dan otras vueltas en el patio conventual, para luego retirarse a un salón, acondicionado como la "Santa Prisión" y allí dejan al Cristo, quien permanecerá ahí hasta el día siguiente.

El Viernes Santo, antes de salir del salón, se quita la túnica blanca al Cristo y se le viste con una morada. El viacrucis inicia y termina en el convento, pero el recorrido es por las calles del centro de Atlatlahucan, serpenteando por muchas calles, pero sin alejarse mucho del convento. El recorrido se hace mientras *las señoras de la iglesia* (como ellas mismas se denominan) entonan cánticos de perdón y arrepentimiento. Los mayordomos llevan varios rezanderos distribuidos en la procesión; algunos con bocinas portátiles, otros a viva voz, van dirigiendo —cada quien por su cuenta— padrenuestros y avemarías, en un enmarañado murmullo que se adorna aún más con las fuertes voces de las cantoras. En el recorrido, se van haciendo las estaciones, donde la procesión se detiene en los altares dispuestos por diferentes familias que los mayordomos han coordinado. Cuando el rezandero anuncia cada una de las tres caídas, el Cristo recibe un fuerte tirón de la soga que lleva en el cuello, al mismo tiempo que se suelta la cuerda de la espalda; entonces, el Cristo cae con gran realismo, pues los brazos y la cabeza se mueven, el pelo (natural) vuela, y la postura en que queda se ve muy natural. Luego, cuando se anuncia que la procesión sigue, la cuerda del cuello se suelta y se tensa la de la espalda, lo que hace que el Cristo se levante. El realismo de la escena se mantiene todo el tiempo, pues el Cristo aparece cada vez más maltrecho: despeinado, con la túnica desarreglada, se va encorvando, porque la cuerda de la espalda ya no se tensa igual que al principio.

Para la estación de la crucifixión, ya hay que estar de regreso en el convento. Allí, se coloca la cruz en el atrio, fija con piedras y cubetas llenas de grava o cemento. Una vez asegurada, se le retira, dejando en su lugar

[8] Para pasear de pie a estos cristos movibles en andas, se sujeta su cintura a un palo y con una cuerda que pasa por el pecho, debajo de las axilas y circunda los hombros; de esa manera, lo mantienen erguido. La cuerda se halla debajo de la túnica, por lo que apenas es visible. Este mecanismo es el mismo que permite simular las caídas y reincorporaciones del cristo durante el viacrucis.

la base improvisada. Se quita la túnica al Cristo y sólo se le deja el cendal; también se le retiran las cuerdas y se le fija a la cruz, amarrándolo de manos, pies y cintura. Una vez listo, se levanta la cruz y se fija en el lugar preparado. Está acompañado por la Verónica y la Dolorosa.

Por lo que toca al desprendimiento de la cruz, ésta se retira y, cuando se halla en el suelo, se desata al Cristo, que es retirado y llevado hacia el interior del templo; entonces, se trae al Santo Entierro, fuera de su ataúd, en una especie de camilla con sábanas blancas. Se pasea al Cristo por el atrio en procesión fúnebre y luego se mete a la iglesia, donde se ha preparado una cama de flores blancas frente al altar; ah**í** es depositado con sumo cuidado y reverencia. En este lugar, permanecer**á** hasta el sábado, día en que regresará a su ataúd de cristal.

En las escenas anteriores, de nuevo resalta el realismo de la imagen, pues en el cambio de su ataúd a la camilla, luego a la cama de flores y de nuevo a su ataúd, el Cristo es cargado como una persona; cuando el encargado del cambio pasa un brazo por debajo de la nuca de la imagen y el otro debajo de las corvas, la cabeza del Cristo cae hacia atrás y sus brazos articulado cuelgan, en un realismo impresionante. No puede dejar de mencionarse la delicadeza que se muestra en cada cambio que le hacen; lo peinan, le acomodan sus piernas y sus brazos con sumo cuidado.

El resto del viernes permanecerá allí. Hasta el sábado al mediodía, la gente se organiza nuevamente para velarlo y que no esté solo. Las actividades litúrgicas son después de estos eventos, y el sacerdote no participa en las representaciones de las imágenes.

Acerca del origen de los cristos articulados, podemos señalar que en México son parte del esfuerzo plástico empleado por los misioneros del siglo XVI para catequizar a los indios. Este singular tipo de imágenes religiosas comenzaron en Europa, en el contexto de la Contrarreforma, y el auge que ésta da al recurso de las imágenes. Con respecto a su surgimiento en España, vale la pena considerar lo señalado por Domínguez Moreno para la diócesis de Coria, en Cáceres:

> A partir de la Contrarreforma vamos a asistir en España a una potenciación del interés estético en todo lo que concierne al "vivir religioso" en los pueblos y en las ciudades. La pomposidad del culto y la búsqueda afanosa de emociones son inseparables de una imaginería o escultura procesional

> dirigida a mover a la devoción y a la piedad. Esta influencia del Concilio de Trento empezará a adquirir importancia en el siglo xvi, y no dejará de desarrollarse a lo largo de los siglos xvii y xviii. La mayor parte de las esculturas que aún se exhiben en los pueblos de la diócesis de Coria son talladas [sic] durante ese periodo. Imágenes de crucificados y de cristos yacentes del más puro estilo barroco vienen a sustituir a hermosas figuras de corte renacentista. El pueblo prefiere ver al Cristo dolorido, de agónica mirada y que incite a la compasión. Pero los estímulos compasivos a que estas figuras mueven afloran con una mayor intensidad cuando los fieles reviven escenas de la Pasión. Tal vez por ello la escenificación de la crucifixión y muerte de Cristo toma carta de naturaleza en ese momento crucial. Es en el siglo xvi cuando se establece la costumbre del Descendimiento o Desclavamiento, cuya función se orienta a que el pueblo pecador crucifique al Nazareno cada año y luego, también cada año, acabe llorando y arrepintiéndose de su delito […] Aunque la documentación que poseemos no es muy precisa, parece que la práctica del Descendimiento se inicia en España coincidiendo con el Concilio de Trento, aunque el gran auge lo adivinamos con posterioridad a 1563, año de su finalización. La inauguración conciliar tuvo lugar bajo el pontificado de Lucio iii, quien hace convocatoria para las sesiones de 1545 y de 1546. Y es precisamente este Papa el que, mediante bula que se guarda en el templo parroquial, autoriza la celebración del Descendimiento en el pueblo zamorano de Bercianos de Aliste. Se trata del primer dato escrito que conocemos de la costumbre, y aunque ello no evidencia que sea el primero en celebrarla, la función de Bercianos es la más antigua de cuantas se conservan en la actualidad. El ejemplo cunde, y antes de que finalice el siglo xvi son ya otros pueblos del noroeste de Zamora los que en la tarde del Viernes Santo ejecutan el ritual del Descendimiento. En Trefacio y en San Ciprián de Sanabria, lugares próximos a la divisoria con León, la Crucifixión y posterior Descendimiento se vino celebrando, por lo menos, hasta hace unos cien años. Su antigüedad debe de remontarse a los siglos xvi o xvii.[9]

No obstante este ímpetu y optimismo iniciales, la misma Iglesia, dos siglos después de iniciado el proceso (es decir, en el siglo xviii), da marcha atrás y prohíbe en España el uso de este recurso, tal como lo ilustra este mismo autor en la prohibición contenida en el *Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial*, fechado en 1788. Por su importancia y lo sugerente

[9] José María Domínguez Moreno, "La función del descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)", *Revista de Folklore*, Caja España y Fundación Joaquín Díaz, número 77, 1987, p. 147.

que resulta para el entendimiento del proceso que pudo haber seguido en nuestra región de estudio, en seguida transcribimos tal prohibición:

> Nos Dn. Frai Diego Martín y Rodríguez, Por la Gracia de Ds. y de la Santa Sede Appca. obispo de Coria, del Cosejo de Su Magtaz.
> A todos los Curas Rectores o Sus tenientes, o Vicarios y demás fieles de este obispado Saluz y Paz en Nuro. Sr. Jesuchristo.
> La corruzion del Linaje humano i la astuzia de Nro. enemigo común que por todos los caminos pone lazos pra. nuestra perdicion, han introduzido en varios tpos. abusos y corruptelas asta en lo mas sagrado de nuestra Religion. Vno de los Pasos mas tiernos y devotos qe. venera el Christianisimo es el Descindimientro del Cadaber de Nuesro. Redentor del Sacro Sato. Arbol de la Cruz. Quando tubo Supincipio la Representazion de este auto concurrian los fieles al templo, aunque como otro Josef y Nicodemos con la Mirra Aloe, el Sacro Santo Cuerpo difunto de el Sr., esto es, con lagrimas de un corazon contrito y humillado, con el olor y fruto de buenas hobras y con los sentimientos ynteriores de una devvozion y Piedad sólida. Pero abiendo degenerado de aquel espíritu y fervor los mas de los Chrisnos, de estos tiempos en aquella sagrada y dolorosa Representazion (especial mente quando se ejecuta en los campos). Vnos se ocupan en miradas lizinziosas, otros en conversaziones mundanas, otros en voces destempladas y otros (quando mas) en unos suspiros y lagrimas materiales que, como agua de tormenta, pasan luego sin umedezer y fecundar la tierra del corazon, sacadas maquinal mente de los ojos a fuerza de artifizios y Esterioridades, como son dar rezios golpes con el martillo para desenclavar el Cadáver del Sr. por la tramoia (así se debe llama). Que se usa en algunos pueblos de subir y bajar con un cordel las manos de la Ymagn. de Nª Sª de la Soledad para limpiar los ojos y Recivir la corona y los clabos que le han a ofrezer los minsas. y otras imbenziones ajenas a la seriedad con que se debe celebrar este tierno paso: que si las viese vn infiel ciertamente se burlaria de nuestro culto y religion; luego que llegamos a este obispado pensamos el suprimir la Funzión de el Deszendimiento, como se abia executado en otros. Pero por ziertos respetos que no debiamos atender (lo confesamos con ingnuidad) suspendimos esta providenzia asta ora. Mas aziendonos cargo del peso formidable de nuestro ministerio Pastoral y sus estrechas obligaziones principalmente en correjir y desterrar abusos y desordenes en las cosas sagradas, no podemos por más tiempo mirar con indiferenzia este punto, ia por las repetids. ynsinuaziones de Personas verdadera mente piadosas, qe. consideran afondo las cosas de la Religion, i ya mobidos de los Esímulos de nuestra propia conzienzia. Y así proivimos

para siempre la Representazion y Sermon de Deszendimiento no solo en campos, sino tambien en las Yglas. Surrogando en su lugar el Sermon de Pasion en los Pueblos donde este no se predicaba y en el de Soledad en los que se predica Sermon de Pasion, y en el caso de estar dotado en algun Pueblo el Sermon de Deszendimto., comutamos y aplicamos esta Estazion para vno de dhos sermones, pues oiendo esto los fieles sin aquellas imbenziones esteriores y artifiziosas que nada conduzen para el Espíritu de vna verdadera compunzion, podrán sacar maiores utilidades espirituales en probecho de sus almas. Y mandamos a los Curas tenientes o Vicarios obserben en todo y por todo esta Nuesra. Providenzia sopena de Veinte Ducados de multa a los que permitiesen predicar el Sermon de el Deszendto. Y a los que le predicasen les pribaermos de la Lizenzia de predicar en todo nuesro. obispado y prozederemos contra ellos a lo que hubies lugar en derecho. Y este nuestro hadicto se leera en un día festivo inter misarum solexnia y copiado en el Libro de Visita. Se despachara de vn Lugar a otro por el orden de la margen y desde el vltimo se remitira a Nuestra Secretaría de Camara para qe. nos conste de su intimazion. Dado en nuestro Palazio Episcopal de Coria a doze de Enero de mil setezientos ochenta y ocho.
Frai Diego obispo de Coria. Pr. mdo. de SS.Y. el opo. mi Sr. Lizdo. Dn. Juazhin Josef de Cazeres Villalobos. Vize Secrto.10

Cabe destacar que las celebraciones que se realizan en la Iglesia Católica para conmemorar la Semana Santa están indicadas por el ceremonial romano y consisten en:

[10] Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial, folios 84-86. Cit. por J. M. Domínguez Moreno, *op. cit.*

Tabla 2. Actividades eclesiásticas oficiales durante la Semana Santa

Día de celebración	*Actividades litúrgicas prescritas*
Domingo de Ramos	Procesión, Bendición de los Ramos en la misa.**
Jueves Santo	Misa de Institución de la Eucaristía (integrado el Lavatorio de los pies),** Exposición del Santísimo Sacramento en el Tabernáculo,** Procesión con el Santísimo Sacramento, Adoración Nocturna del Santísimo Sacramento, Bendición de los panes ázimos.
Viernes Santo	Representación del viacrucis, Rezo del viacrucis;** Liturgia de la palabra** (en sustitución de la misa, pues es el único día del año en que no se celebra ninguna misa), Adoración de la Santa Cruz,** Sermón de las siete palabras, Pésame a la Virgen, Procesión del Silencio.
Sábado Santo	Considerando que, litúrgicamente, el día termina a las 18:00 h, el sábado no hay propiamente ninguna actividad. La celebración de la Vigilia Pascual debe ser después de las 18:00 h, pero, litúrgicamente, ya es domingo.
Domingo de Resurrección	Bendición del Fuego Nuevo,** Procesión del Cirio Pascual,** Misa de Resurrección.**

**Actividades obligatorias, en las iglesias donde hay sacerdote presente, de acuerdo con las normas litúrgicas romanas. Las demás actividades son recomendadas, pero dependen de la iniciativa del clérigo de cada lugar.

Llama la atención que, para la celebración popular, varias de las actividades consideradas como obligatorias dentro de la liturgia oficial resulten prescindibles, mientras que valora mucho más las no obligatorias: por lo general, son precisamente éstas las que pueden realizarse sin la presencia de un clérigo.

Pero también hay muchas otras celebraciones de religiosidad popular que se realizan en los pueblos estudiados integrándose a las celebraciones litúrgicas o, a veces, desplazándolas.

En definitiva, los elementos plásticos y escenificaciones son lo más valorado dentro del complejo festivo desde la religiosidad popular en las comunidades estudiadas, de entre los cuales destacamos los siguientes:

- La reunión de las imágenes que participarán en las procesiones de Semana Santa.

- La cena y el encierro del Cristo movible el Jueves Santo, empezando la celebración desde el mediodía (aun cuando litúrgicamente no corresponda a la hora indicada, desde la instancia oficial).
- El viacrucis, con crucifixión, desprendimiento y entierro del Cristo movible.
- Procesión con la Dolorosa, la noche del Viernes Santo.
- Los rezos en el Santo Entierro, el Sábado Santo.
- La bendición de la Vela Santa en la misa de resurrección.
- La procesión de regreso de las imágenes a sus respectivas iglesias el Domingo de Resurrección.

Como puede apreciarse, aunque el todo de la fiesta involucre tanto lo litúrgico-oficial, como las celebraciones provenientes de la religiosidad popular, los acentos en uno y otro caso están puestos en letras diferentes. Con mucha frecuencia, las celebraciones litúrgicas dentro de las iglesias están desiertas, porque simultáneamente se está realizando alguna representación u otra actividad con el santo, fuera del templo.

Cofradías de Semana Santa en Taxco, Gro.

La Semana Santa en Taxco, Gro.[11] ha sido siempre un referente del turismo de ese estado, en lo particular, y de nuestro país, en general. En este sentido, las actividades que se realizan durante esta semana de celebraciones religiosas hasta cierto punto se trivializan, pues se convierten en la foto obligada, la imagen que el turista busca ansioso, la postal perfecta. Desde este punto de vista, bien podríamos decir que las actividades rituales en este contexto tienden a folclorizarse, entendiendo por *folclore* una valoración de las formas rituales, pero vacías del contenido original que las motivó en un contexto social autóctono engarzado en coherencia con los demás elementos de la cultura.

Sin embargo, aunque en esta zona el arribo del turismo creciente —casi podríamos decir *invasión turística*— ha trastocado el entorno social donde se ubican estos rituales, aún conservan sentido profundo enraizado en la

[11] *Cfr*. R. A. Gómez Arzapalo, "Las expresiones de la religiosidad popular en la Semana Santa en Taxco. Análisis antropológico para la acción pastoral", *Revista Vida Pastoral*, México, San Pablo, Año XLI, núm. 249, 2016, pp. 18-22.

historia local y la cosmovisión que opera en estas comunidades tradicionales. Como en tantas otras ceremonias de este tipo, el origen parece perderse en un pasado mítico, pero según la Enciclopedia Guerrerense, el inicio de esta tradición podría remontarse hasta 1598, debido a la gran religiosidad profesada por los habitantes de este pueblo minero. No obstante, en los archivos de la parroquia de Santa Prisca se encuentran los registros de los primeros permisos otorgados por la Iglesia para celebrar una procesión del Cristo del Santo Entierro, en 1600.

Congregaciones o hermandades

En el caso específico de la Semana Santa en este lugar, quisiera referirme específicamente a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes que son las que sustentan la peculiaridad de la celebración: *1)* las ánimas, *2)* los encruzados y *3)* los flagelantes. La primera de estas hermandades es femenina, y masculinas las dos restantes. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que su nota común es que son organizaciones sociales cuya adscripción implica una cierta forma de comportamiento ético visible en la comunidad, se consideran a sí mismas serias en cuanto a que no es considerado un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que, por más mínimas que sean, marcan a los integrantes en una dinámica de "dentro y fuera" del grupo. También comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de volar en relación con qué fue lo que hicieron para purgarlo así; no es raro que ese vuelo se remonte a crímenes horribles, homicidios, prostitución, y similares. Sin embargo, además de que tal presunción es poco sustentable, a la par de la penitencia está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia.

Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, especialmente en lo que toca al triduo pascual comprendido entre Jueves y Sábado Santo.

Las ánimas

Esta hermandad femenina realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. Marchan descalzas, portan un vesti-

do negro y cubren la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas en ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas en los pies, que producen un intenso ruido, lo cual nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos, portan un crucifijo y en la cintura *disciplina* de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se dan pláticas de carácter espiritual.

Foto 1. Ánimas encorvadas cargando cadenas en los pies y sosteniendo una cruz Noche del Miércoles Santo. Taxco, Gro.
Fuente: Fotografía del autor.

Los encruzados

Esta hermandad masculina realiza su penitencia cargando un rollo de espinas de zarza, de aproximadamente 60 kilos. El rollo se coloca sobre la espalda, con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Sus integrantes portan capucha negra y cendal, con las espaldas desnudas. La procesión dura varias horas, durante las cuales se debe mantener el equilibrio por las accidentadas calles de Taxco, lo cual es un gran logro. Los encruzados llevan ayudantes que tratan de apoyarlos para no caer y los ayudan a levantarse cuando se hincan. Esto es porque, además de la procesión, se realizan "guardias" en la iglesia, de una, dos o tres horas. La guardia consiste en estar hincado frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa de ser encruzado implica de-

terminar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o de forma permanente. Es claro que se ofrenda el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.

Foto 2. Encruzado cargando el rollo de zarzas. Taxco, Gro.
Fuente: Toma del autor.

Foto 3. Procesión de encruzados. Jueves Santo al mediodía. Taxco, Gro.
Fuente: Toma del autor.

Foto 4. Procesión de Viernes Santo. Encruzados con la Virgen de los Dolores. Taxco, Gro.
Fuente: Toma del autor.

Los flagelantes

Esta hermandad —también masculina, como los encruzados— visten cendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se flagelan con disciplinas hechas por ellos mismos con lazo de hilo de algodón y punta hecha con metal y clavos. Es tal vez la más dramática de las hermandades, pues la sangre es muy visible, pues durante la procesión se azotan la espalda, pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un solo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en el caso de las hermandades anteriores, cada involucrado decide cuántas veces se compromete a esta ofrenda. Es muy común que los flagelantes en una procesión, sean los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones durante la semana.

Éstas son las tres hermandades que acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante toda la Semana Santa; las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar también en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorre las calles de su pueblo, visita y participa en la celebración de esta semana.

Foto 5. Procesión del Jueves Santo en la noche. Flagelante cargando una cruz. Taxco, Gro.
Fuente: Toma del autor.

Foto 6. Heridas de flagelantes. Viernes Santo, Taxco, Gro.
Fuente: Toma del autor.

En la semana, destaca la procesión de los cristos el Miércoles Santo, fecha en la que se coloca una escenografía del huerto de los olivos en el atrio de la parroquia de Santa Prisca. La procesión sale del templo de la Santísima Trinidad en la noche, y la imagen de ésta es acompañada por los Apóstoles, el Cristo de los Plateros, San Judas Tadeo, Jesús El Buen Pastor, el Señor de la Misericordia, Santa Faustina Kowalska, Santa Cecilia, el Cristo del Coro, el Padre Jesús del ex convento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de cristos de distintas capillas del pueblo.

Vínculos entre la liturgia y las expresiones religiosas populares

Las formas de devoción popular que se estilan en Taxco se vinculan con algunos puntos del catolicismo oficial, tales como la Semana Santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones que son muy valoradas, mas no todo proviene de esa instancia. Porque las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes y el trato hacia las imágenes religiosas disgusta con mucha frecuencia a los clérigos, quienes ven prácticas torcidas y desvirtuadas en estas expresiones, desde su punto de vista muy lejanas de la razón teológica que resguardan. El pueblo, en cambio, valora dichas actividades sin importar cuánto las critique el sacerdote; se realizan porque deben ser realizadas, como dicta *el costumbre* o, como dice la gente en sus propias palabras, "como debe ser".

Entonces, se advierte una dicotomía entre el clero que no halla lógica en estas manifestaciones religiosas populares, y el pueblo que no encuentra sentido a la "verdadera" versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica *para* el clero no implica que esté desprovisto en sí mismo de toda lógica; sólo revela que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera consideran que exista esa posibilidad fuera de su monótono monólogo. Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

Conclusiones

La entrega gustosa del sufrimiento vivido durante estas celebraciones nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La

división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana es necesariamente encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro rompe con esa encarnación. Desde esta perspectiva, la fuerza y vigor con que se celebran estas fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante. Esto provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). Sin embargo, desde las devociones populares, tal distinción no opera; de hecho, no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad: ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial nos lleva a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Tendríamos que considerar, pues, que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar el espíritu desgastado de la religión oficial, reconstruyendo el ámbito de significación de la religiosidad popular, a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que le dan vida y forma. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso), ¿no podría resacralizarse en una retroalimentación de la vivencia

de lo sagrado desde otras —coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

La unidad social que se fragua por medio de la religiosidad popular —sobre todo mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto, como representaciones, peregrinaciones, ferias, entre otros— no puede pasar inadvertida en la aproximación a este tipo de fenómenos religiosos. Por ello, insisto en que es necesario destacar que se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales específicos, desde la lógica cultural subyacente en la religión popular.

Hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, impulsó, incentivó —y, en los peores casos, solapó— la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban; pero, al fin y al cabo, el resultado fue un cristianismo. En este sentido, vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge, con las que concuerdo: "He procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada".[12]

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas que interactúan dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular parece ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo,[13] barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta *el costumbre*", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo el vínculo permanece. Los fenóme-

[12] Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, p. 289.

[13] *Cfr*: R. A. Gómez Arzapalo, Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, México, San Pablo, 2018.

nos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan —desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica— un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa —y de lo que se quisiera—, en general a una distancia abismal de la razón teológica.

Por tal razón, suele situarse la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero, cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. No obstante, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial; por ende, se debe reconocer como un proceso sociocultural autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos, entonces, de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial y como algo indeseable que debe ser corregido.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero el devenir de la historia muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. En este sentido, apunta Sanchis: "Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad,

la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir".[14]

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. Tal vez el problema de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora, que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural; no es falla del modelo evangelizador asumido, sino consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo y cómo se integra. Así somos los seres humanos; entes simbólicos y de sentido; en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto en que la religiosidad popular es un problema intercultural, y no monológico; porque, para que exista, se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas. En la religiosidad popular, hay fusión de sentidos, lo que permite la síntesis operante a nivel social, mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular ignoran plenamente su proceso de conformación, niegan rotundamente al interlocutor y, en su monólogo, generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

[14] Pierre Sanchis, *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, 2008, p. 82.

Referencias Bibliográficas

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

Domínguez Moreno, José María, "La función del descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)", *Revista de Folklore*, Caja España, Fundación Joaquín Díaz, número 77, 1987, pp. 147-153.

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2007.

———, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, 2009.

———, *Los cristos de los santuarios de Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo: jerarquías sagradas en movimiento.* I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones, Puebla, BUAP. Simposio *El culto a los cristos desde la cosmovisión indígena mesoamericana,* 13-15 noviembre, 2013.

———, "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", en Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio, 2015, pp. 73-116.

———, "Las expresiones de la religiosidad popular en la Semana Santa en Taxco. Análisis antropológico para la acción pastoral", *Revista Vida Pastoral*, México, San Pablo, año XLI, núm. 249, marzo-abril, 2016, pp. 18-22.

———, "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en Guadalupe Vargas Montero (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 509-537.

———, "Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular", en Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones:*

referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares, México, Universidad Intercontinental, 2018a.

———, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, México, San Pablo, 2018.

Resines Llorente, Luis, "Liturgia popular y liturgia oficial", en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 47-58.

Sanchis, Pierre, *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…,* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, 2008, pp. 71-92.

Sten, María, *Vida y muerte del teatro náhuatl; el Olimpo sin Prometeo,* México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas
Diócesis de Riobamba, Ecuador

En este texto, describo y analizo la permanencia de instituciones que, como las hermandades religiosas, se desprendieron de aquellas formas originales creadas por la Iglesia católica durante la época colonial. Asimismo, muestro la manera como dichas instituciones, durante la celebración de la Semana Santa, han refuncionalizado sus prácticas para mantener ciertas políticas de representación y racialización como respuesta a la pérdida de influencia que tuvieron sobre las comunidades indígenas asentadas en la parroquia, en particular aquellas que en la actualidad conforman la parroquia de Cacha.[1]

Aproximación a la Parroquia de Yaruquíes[2]

La Parroquia civil Yaruquíes está localizada a tres kilómetros al sureste de Riobamba, en una depresión al pie de las faldas septentrionales de los cerros Yaruquíes y Cacha, en la provincia de Chimborazo, Ecuador, a 2.798 metros sobre el nivel del mar.

Bolívar, Guayas y Cañar son provincias a igual que Chimborazo, donde se encuentra la Parroquia Yaruquíes.

Las comunidades que conforman la actual Parroquia de Cacha se desprendieron de Yaruquíes convirtiéndose en parroquia civil y eclesiástica en 1980.

---

[1] Amalia Pallares, "Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa", en Andrés Guerrero (ed.), *Antología sobre estudios de etnicidad*, Quito, FLACSO, 2000.

[2] En Ecuador, la división política y administrativa está constituida por provincias, cantones, parroquias y comunas. Yaruquíes es una de las cinco parroquias urbanas del Cantón Riobamba, ciudad que, a su vez, es la capital de la provincia de Chimborazo. *Vid.* Luis Fernando Botero Villegas, *Vivir y morir en Yaruquíes. Indios y mestizos en Yaruquíes, una historia olvidada (siglos XVII-XXI). Estudio de caso*. Diócesis de Riobamba, Vicaría de Pastoral Indígena, Área de Investigaciones, 2015.

Foto 1. "Los arcos" o entrada a la Parroquia de Yaruquíes.
Fuente: Toma del autor.

"Los monumentos representan a Condorazo y al Shyri Caran XI acordando el pacto de matrimonio entre los dos reinos, ya que Duchicela, hijo de Condorazo, se casó con Toa, hija del Shyri XI, es por eso que Duchicela pasó a ser rey en Quito, después vino Autachi 13, yaruqueño que nació ahí. Hualcopo Duchicela, Cacha y Pacha, que fue la esposa de Huayna Capac, cuyo hijo Atahualpa fue dueño del imperio de los Incas, el Tahuantinsuyo."[3]

[3] Testimonio de Luis Alonso López, un antiguo morador de la parroquia Yaruquíes. *Enciclopedia del Ecuador*: "Reinaba Condorazo en toda esta extensa comarca (el país Puruhá) y Caran Shyri XI, en la de Quito. Ambos régulos o monarcas concibieron el proyecto de reunir en un solo cuerpo de nación las dos comarcas que gobernaban. Carán no tenía hijos varones: su única y querida hija Toa no podía heredar el trono, porque no heredaban las hijas, según la ley que los regía. El heredero del de Puruhá era Duchicela, primogénito de Condorazo. Se propuso, pues, enlazarlo con Toa." http://cort.as/-FBgn

Reseña histórica de Yaruquíes[4]

> Yaruqui[e]s
> Está Yaruquí[e]s dos leguas y media del Villar a la parte del Oriente en tierra arenisca: tiene buen temple. Los indios son de la encomienda de Bernardino Ruiz, alférez del Villar y hay tributarios, cuatrocientos siete; reservados, ciento treinta y dos; mugeres, cuatrocientas sesenta y cinco; muchachos, doscientos ocho; muchachas, doscientas nueve; son personas mil cuatrocientas veinte y una, repartidas en seis parcialidades y debajo del gobierno de un cacique principal.
> Pagan el tributo que los demás desta provincia; añádese aquí que un puerco de los que pagan vale dos patacones, y un ave un real.
> Tiene este pueblo una iglesia de adobes y ladrillo cubierta de paja, bien adornada de imágenes y proveida de ornamentos y vasos y todo lo necesario al culto divino. [A]Do[c]trina todos los indios un clérigo nombrado por el obispo y confirmado por el patronazgo real. Sírvese la iglesia con música de cantores, chirimías, flautas, y trompetas. El sacerdote que los do[c]trina tiene de salario cuatrocientos pesos de a nueve reales, y el camarico para su sustento al modo que va declarado en los demás pueblos.
> Los indios en sus costumbres, vestido, comidas, grangerías, sementeras, caballos, tragín y lo demás, son semejantes a los de los pueblos circunvecinos; tienen una tierra de comunidad que siembran de maíz para pagar el tributo de los ausentes.[5]

---

[4] "Yaruquí, al igual que Puembo Viejo, Raracachi, Cachuquí, Pifo, Tababela, Checa, El Quinche, Cumbayá, Tumbaco, fueron asiento de pobladores preincaicos, lo cual se demuestra por los objetos encontrados en el sector, como son vasijas, objetos de cerámica utensilios de obsidiana, cuarzo, basalto, lanzas, cuchillos. (Karen Pawers. *Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Ecuador, Abya Yala, 1994). Según los historiadores, se trata de una de las cuarenta parcialidades indígenas que formaron el reino de los Quitus y luego el de los Shyris, con la afluencia de los Caras en el siglo x de la era cristiana.

Las tribus originales que dominaron esta región fueron puembos, yaruquíes, quinches y cayammbis; al producirse la conquista de los caran shyri, tribu proveniente de Bahía de Caráquez, presentaron una singular resistencia; no obstante, fueron dominados por este pueblo, que pasó a constituir una de las cuatro principales naciones asentadas en el actual territorio ecuatoriano: los shyris, los puruhaes, los paltas y los zarzas.

Años más tarde, los incas, con Huayna Cápac a la cabeza, iniciaron la invasión a los territorios que en la actualidad comprende el Ecuador, la cual culminó con la masacre en Yaguarcocha, la que ratificó la conquista y anexión territorial, al Tahuantinsuyo, que abarcó todo el territorio del Ecuador e incluso llegó hasta el sur de Colombia, el norte de Chile y Argentina. Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia Rural de Yaruquí, "Historia", *Gad Parroquial. Rural de Yaruquí,* Yaruquí, Quito, Ecuador, s. f. [en línea], http://www.yaruqui.gob.ec/web/index.php/contenido/item/historia

[5] Torres de Mendoza, 1868 en Freile Larrea, 1981

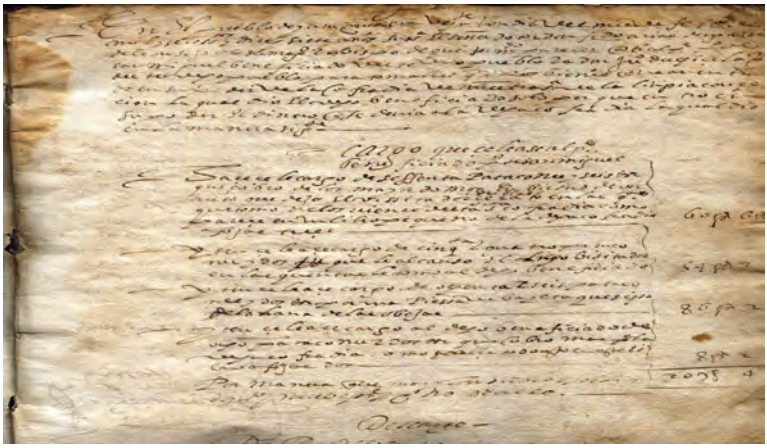


Imagen 1. Libro de bautizos de la Parroquia San Juan Bautista de Yaruquíes
Fuente: Toma del autor.

A continuación, ofrecemos la transcripción:

> En el pueblo de Yarquies en vein^{te} y un dias del mes de febr^{ro} de milyseisien-^{tos}diesysiete años […][6] a El Señor […] don F^{do} arias de parte del consejo de su maj^{o}el obispo de quito […] parecer […] al p^{e}[7]p^{o}[8] de san miguel beneficiado deste dicho pueblo ha don Jnoduchicelag^{or}[9]deste dicho pueblo para tomalles-^{10}q^{ta}[11] de los bienes […] en su poder de la cofradía de nuestra s^{a}[12] de la limpia conceción.[13] La que dio […] beneficiado solo porque entro en su poder el dinero que se devia a la dicha cofradia la qual dio en la manera sig^{te}.

[6] Este texto se encuentra en el Fondo Documental Diocesano de la Diócesis de Riobamba. Los puntos suspensivos colocados entre corchetes significan que el texto es incomprensible por la caligrafía utilizada.

[7] ¿Padre?

[8] Pueblo.

[9] ¿Gobernador? Al parecer sí. En el libro de Bayardo Ulloa Enríquez (*Caciques de Chimborazo*, Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Chimborazo, 2009), se documenta un "Alegato por pago de tributos, 1619. A.H.CCE.CH.", Nota 773, de parte de "Juan Duchicela, gobernador", en 1619. De igual modo, en el testamento presentado antes con fecha de 1605, el testador es "Juan Duschiselacasiqueprinsipal y señor natural de este mi pueblo de la Limpia Concepción de Yaruquíes" (L. F. Botero Villegas, *op. cit.,* pp. 36-37).

[10] Tomarles.

[11] Cuenta.

[12] Señora.

[13] Concepción. Antes de estar asignada a San Juan Bautista, el nombre de la parroquia era "Pueblo de la Limpia Concepción de Yaruquíes". B. Ulloa Enríquez, *op. cit*.

Según el documento, antes de recibir el nombre de San Juan Bautista de Yaruquíes, el lugar estaba dedicado a "La limpia concepción".

Ubicación

Foto 2. Yaruquíes, con el nevado Chimborazo al fondo y el templo en el centro.

Situada sobre el río Chibunga, la población fue fundada por el Inca Huayna-Cápac en el siglo xv con los rebeldes indios que, como medida política, extrajo del pueblo de Yaruquí, en las cercanías de Quito.[14]

Al crearse la Real Audiencia de Quito, fue puesta bajo la jurisdicción del Corregimiento de Riobamba. Durante mucho tiempo, fue parroquia rural, pero, al extenderse la ciudad, quedó absorbida por ésta y pasó a ser urbana en 1965, junto con las parroquias Lizarzaburu, Velasco, Maldonado y Veloz.

La nación Puruhá fue una gran confederación que juntó a las comunidades de Xunxi, Guano, Guamote, Yaruquíes, Columbe, Licto, Penine y

[14] Esta práctica, bastante frecuente durante el incario, es llamada *mitmakuna* o *mitimae*. *Vid.* L. F. Botero Villegas, *"Para no ser una carga". Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, Manos Unidas-Diócesis de Riobamba, Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Chimborazo (Dipeibich), 2011, pp. 15-16 y nota 4.

Punina; influenció y se extendió a la región central Sierra, que comprendía las provincias de Tungurahua, Chimborazo y Bolívar. A la llegada de los incas, se estima que habitaban en el territorio del actual Ecuador más de 46 nacionalidades, entre las cuales estaban los pastos, caranquis, imbayas, paltas, puruháes, panzaleos, cañaris, hambatus. El pueblo puruhá se caracterizaba por contar con una diversidad de subgrupos: cachas, coltas, lictos, guamotis.[15]

Límites

Al Norte, con la parroquia de Lican; al Este, con el Río Chibunga; al Sur, con las parroquias Punín y San Luis; finalmente, al Oeste, con la parroquia rural de Cacha.

Superficie

La superficie de la parroquia Yaruquíes es de 60 hectáreas, lo que corresponde a 5% de la superficie total del cantón Riobamba. Está compuesta por comunas y barrios: El Batán, San José de Chibunga, El Pedregal, El Shuyo, El Elén, Santa Clara, Guallaví, Taucán, Santa Cruz, Puctús, María Auxiliadora, San Pedro de Chipate, Agua Santa, San Vicente, Central, Obraje (Santa Bárbara), México, El Cisne, La Merced, San Antonio, San Francisco, Santa Rosa, El Vergel, La Tarazana, San José de Chibunga, San José de El Batán.

Clima

En su mayor parte, el clima es frío, atmósfera seca, marcada diferencia de temperatura durante el día y la noche.

Los fenómenos climáticos —como las heladas, en los últimos años— son frecuentes, lo mismo que las granizadas y las sequías fuertes. En cuanto a las precipitaciones, puede producirse un retraso, un adelanto y un retiro temprano de las lluvias.

Según los habitantes, la época lluviosa inicia en octubre y dura aproximadamente hasta febrero, conformado por los registros mensuales de precipitaciones disponibles en el Instituto Nacional de Meteorología e Hidro-

[15] Plan de desarrollo y de ordenamiento territorial de Chimborazo, 2015.

logía (Inamhi), para la estación de Riobamba localizados en el aeropuerto de la ciudad.

Hidrografía

Sistema hidrográfico del río Chibunga: el río Chibunga forma parte de la cuenca del río Chambo; la subcuenca hidrográfica abarca 471.50 km^2 y su longitud es de 68.9 km. Desde la cota 4.800 msnm hasta la cota 2.600 msnm, está formado por la unión de los ríos: Chimborazo (Páramo de Totorillas, a 3.900 msnm), longitud = 8.5 km; y Cajabamba (Páramo de Yanashpa, a 3.950 msnm), longitud = 6.5 km.

Los afluentes más importantes son los ríos Chimborazo y Cajabamba, con las longitudes anotadas, y las quebradas Calpi, 2.8 km; Santa Bárbara, 2.3 km; Amalfiyacu, 5.6 km; Penicahuanu, 3.5 km; Yaruquíes, 3.5 km; Puchalín, 2.6 km y Melanquis, 2.0 km.

Población

Yaruquíes —centro, barrios y comunidades aledañas—, debido a la migración pronunciada que ha aquejado a Ecuador durante los últimos 20 años, tiene una población bastante escasa cercana a los 10 mil 500 habitantes (datos aproximados y referenciales con base en la proyección del censo de 2010 y el censo interno de los dirigentes de barrios y comunidades).

Las poblaciones indígenas están asentadas en las comunidades o comunas de Agua Santa, Santa Clara, San Pedro de Chipate, Taucán y Puctús, y en los barrios de El Elén, Shuyo y María Auxiliadora. Se encuentran, asimismo, algunas familias en las comunidades de San Vicente, Guallaví, Santa Cruz, Santa Rosa, San José del Chibunga, San José del Batán y en el Centro. Comunas indígenas como San Pedro de Chipate, Agua Santa y Taucán han disminuido considerablemente su número de habitantes a causa de un desplazamiento permanente y continuado a ciudades como Ambato, Quito y Guayaquil, así como al centro de Yaruquíes o lugares aledaños.

Población

Yaruquíes —centro, barrios y comunidades aledañas—, debido a la migración pronunciada que ha aquejado a Ecuador durante los últimos veinte

años, tiene una población bastante escasa cercana a los 10.500 habitantes (Datos aproximados y referenciales con base en la proyección del censo del año 2010 y el censo interno de los dirigentes de barrios y comunidades).

Las poblaciones indígenas están asentadas en las comunidades o comunas de Agua Santa, Santa Clara, San Pedro de Chipate, Taucán y Puctús, y en los barrios de El Elén, Shuyo y María Auxiliadora. Se encuentran, asimismo, algunas familias en las comunidades de San Vicente, Guallaví, Santa Cruz, Santa Rosa, San José del Chibunga, San José del Batán y en el Centro. Comunas indígenas como San Pedro de Chipate, Agua Santa y Taucán han disminuido considerablemente su número de habitantes a causa de un desplazamiento permanente y continuado a ciudades como Ambato, Quito y Guayaquil, así como al centro de Yaruquíes o lugares aledaños.

Educación

Según el Departamento de Estadística de la Dirección Provincial de Educación Hispana de Chimborazo, la Parroquia cuenta con cinco establecimientos fiscales y tres particulares con nivel primario y dos de nivel secundario, todos con jornada diurna. Algunos fiscales y uno particular son interculturales, pero no bilingües, de acuerdo con la Ley Orgánica de Educación Intercultural de marzo de 2011.

Las escuelas fiscales y colegios que había en las comunidades —San Pedro de Chipate, Agua Santa y Taucán, desaparecieron a causa de un reordenamiento realizado por el gobierno para concentrar los centros educativos en las cabeceras parroquiales y cantonales, lo que produjo problemas en el ajuste de las nuevas disposiciones en cuanto al número de profesores y la movilización de los estudiantes.

La tasa de analfabetismo en la Provincia de Chimborazo es, según la Estadística Educativa realizada por el Ministerio de Educación en 2015, de 10%, una de las más altas del país, superada ligeramente por la provincia de Bolívar.

No existe una cifra actualizada en cuanto al número de estudiantes de primaria y secundaria de los establecimientos educativos de la Parroquia por cuanto las estadísticas quedan englobadas en las del Cantón Riobamba.

Actividades económicas

Las principales actividades en las comunidades rurales de la Parroquia son la agricultura, junto con la cría de ganado mayor —vacas y ovejas— y menor —aves de corral, cerdos y cuyes—.[16] En el centro, habitado por mestizos e indígenas, las principales fuentes de ingreso son las panaderías, tiendas, restaurantes, aserraderos y carpinterías, cabinas telefónicas y papelerías que se asientan en la parroquia.

Un número importante de moradores trabaja en la ciudad de Riobamba como empleados públicos, docentes, transportistas o comerciantes.

Semana Santa en Yaruquíes

Reseñas periodísticas

> En la parroquia Yaruquíes, la más antigua de Riobamba, el Viernes Santo se tiene previsto realizar por la mañana y tarde el viacrucis con personificaciones en vivo, las siete palabras[17] y la adoración de la Cruz[18] y por la noche se realizará la procesión a Jesús.

Los habitantes y turistas nacionales y extranjeros podrán visitar todos los días de la semana a las hermandades o cofradías de los patrones y patronas, como la Virgen Dolorosa, el Señor de la Agonía, el Señor del Buen Suceso, la Virgen Inmaculada, San Pedro, entre otros.

> En las sedes de las hermandades se pueden apreciar vestuarios, fotografías de las fiestas religiosas y del folclore que se representa; imágenes y artículos de los santos y de las celebraciones por la Semana Santa y demás.
> Por ello, en la Diócesis de Riobamba y en la iglesia parroquial de Yaruquíes se aconseja a los fieles trazar una ruta o esquema a seguir, antes de salir a visitar los lugares religiosos que tienen más demanda en estas fechas. Lo mismo con las procesiones del martes y del Viernes Santo.
> "Si lleva niños, procure buscar espacios amplios y cómodos, en los que pueda tomar un refrigerio, sin olvidarse de las famosas empanadas y dulces (como las melcochas) preferidos en Semana Santa", dice el párroco.

---

[16] *Cavia porcellus*.

[17] El sermón de las siete palabras es un acto no litúrgico que se realiza en la noche del Viernes Santo, antes del sermón del descendimiento, en aquellos lugares donde se acostumbra luego hacer la procesión con el "santo sepulcro" —una urna donde se coloca una imagen yacente de Cristo o un crucifijo—.

[18] La adoración de la Cruz forma parte de la liturgia del Viernes Santo junto con la lectura de la Pasión, algunas oraciones y la distribución de la eucaristía.

La fe en la parroquia Yaruquíes alcanza su día de mayor esplendor cada Viernes Santo.
Ahí, en la mañana y en la tarde se efectuarán viacrucis con personificaciones en vivo.[19] También se darán las siete palabras y la adoración de la Cruz. En la noche, se realizará otra procesión por Jesús.
Posterior a esto, el sábado, a las 19:00, se hará la procesión de la Soledad de María. A las 21:00, en cambio, se desarrollará la Vigilia Pascual. Y el Domingo de Pascua se realizarán una cantata (declamación poética cantada) y una eucaristía por la Pascua. Esto será en la iglesia San Juan Bautista de Yaruquíes.
Detalles
En Yaruquíes
Domingo de Ramos
Desde las 07:00 hasta las 19:00 se harán procesiones y se bendecirán los ramos (para recordar la entrada de Jesús a Jerusalén) en barrios como La Atarazana [Tarazana], San José de Chibunga, San José de El Batán, Guallaví y otros.[20]

Cronograma de Semana Santa en Riobamba 2018
La Semana Santa en Riobamba se vive con procesiones en sus parroquias; conoce aquí el día y hora de cada una de Éstas:
Procesión Señor del Buen Suceso en Riobamba
Procesión por Semana Santa en Yaruquíes
Lunes, 17 de abril de 2017
19H00 PROCESIÓN
Salida desde el Estadio
Procesión por Semana Santa en Calpi
Procesión por Semana Santa en Punín
Procesión por Semana Santa en San Luis

Fiesta de la Luz y procesiones en Riobamba (Chimborazo) La capital de Chimborazo, donde la fe católica se demuestra en decenas de actos durante la Semana Mayor, motivó a la creación de varias actividades para esta Semana Santa. Esto será en las parroquias Yaruquíes, Calpi, San Luis,

[19] Como se verá después, el viacrucis se realiza el Viernes Santo en la mañana con poca gente y sin ningún cuadro vivo; sólo se utilizan cuadros que son colocados en los "altares", para indicar el recorrido de la procesión.
[20] Víctor Hugo Cevallos, "Riobamba vive con ritos su fe por Semana Santa", *El Universo,* 29 de marzo de 2015 [en línea], http://cort.as/-FBnf

> Punín, Licto, Licán y Cubijíes. Allí se escenificarán procesiones, Vía Crucis y otras oraciones y misas tradicionales como la del descendimiento o la Celebración de las Siete Palabras.[21]
>
> ¿No sabes dónde ir por Semana Santa? Elige uno de estos destinos de Ecuador.
> En las parroquias Yaruquíes, Calpi, Punín, y San Luis también se hacen procesiones acompañados con los curruchos [cucuruchos].
> Ésta es una de las fechas más religiosas para Riobamba porque, además de tener un significado religioso y espiritual, también se celebra la creencia indígena con el mestizaje.[22]

Descripción etnográfica

Podría decirse que la Semana Santa en Yaruquíes es la semana de las hermandades,[23] por cuanto son ellas las que asumen los eventos no litúrgicos[24] de la semana.

Como se dijo antes, Yaruquíes es una de las cinco parroquias urbanas que conforman el municipio o cantón de Riobamba y dista del centro de la ciudad 3 km., o unos 15 minutos en automóvil. Constituida por un centro habitado principalmente de blanco-mestizos,[25] la parroquia de Yaruquíes

---

[21] "Las tradiciones católicas son un atractivo turístico en varias provincias del Ecuador", *El Comercio,* 11 de abril de 2017 [en línea], http://www.elcomercio.com/viajar/tradiciones-catolicas-son-atractivo-turistico.html

[22] Ladi Moreira, "¿No sabes a dónde ir por Semana Santa? Elige uno de estos destinos", *EcuatorianHands.com,* 27 de marzo de 2018 [en línea], https://www.ecuadorianhands.com/es/blog/85_no-sabes-donde-ir-por-semana-santa-elije-uno-de-estos-destinos-de-ecuador.html

[23] En otros países se les conoce como *cofradías*. Vale decir desde un comienzo que las hermandades están compuestas por blanco-mestizos; no se admiten indígenas en estas agrupaciones. Históricamente, estos colectivos fueron conformados por indígenas quienes, por razones culturales, se organizaban alrededor de la imagen de algún santo o santa de su devoción, siendo desplazados luego por los blanco-mestizos de la población. Para 1617, según la transcripción registrada antes, la cofradía —hermandad— de "Nuestra Señora de la limpia Concepción" ya está en manos de los habitantes mestizos avecindados en Yaruquíes. La mayoría de esas hermandades son masculinas; si bien ciertas hermandades admiten mujeres, su número es muy limitado. Hay cofradías o agrupaciones que, sin llegar a ser importantes, están constituidas por mujeres para realizar algunas actividades marianas; participan en las procesiones junto con las demás. Por lo general, los nombres que ostentan las hermandades se refieren a la Virgen María y a Jesús, aunque existe una dedicada a Juan el Bautista, patrono de la parroquia y otra a San Pedro. En los últimos años, hay quienes participan en la procesión del Viernes Santo con una imagen de San Juan Bosco.

[24] Los eventos litúrgicos son los que propone oficialmente la Iglesia católica: Domingo de Ramos, Jueves Santo: Cena del Señor, Viernes Santo: Pasión y muerte del Señor, sábado de Gloria y Domingo de Pascua.

[25] En la actualidad, hay una importante presencia de indígenas que ocupan casas que antes eran de habitantes blanco-mestizos. De igual modo, muchos indígenas poseen tiendas, panaderías, restaurantes y otros negocios. Niños y jóvenes están en escuelas y colegios que tradicionalmente sólo acogían estu-

también cuenta con una periferia compuesta por barrios rurales, también mestizos, y por algunas comunidades indígenas.

Foto 3. Domingo de Ramos. Entrada al templo.
Fuente: *El Universo*, marzo 21 de 2016. Fotografía de Víctor Hugo Cevallos,

Algunas de estas hermandades son centenarias, según sus propios miembros, y tienen su razón de ser únicamente para la celebración de los eventos que se realizan durante la Semana Santa. Hermandades como las de El Señor de la Agonía, La Virgen de los Dolores o El Señor del Buen Suceso transcurren el año recogiendo fondos que serán invertidos durante los días previos o en los días propios de Semana Santa.

Las hermandades cuentan con estatutos que rigen el desarrollo de las actividades realizadas dentro de ellas. Con una reunión mensual ordinaria y una asamblea general cada tres meses, hermandades como la de El Señor de la Agonía ventilan algunos aspectos para ellos importantes: la construcción de bóvedas mortuorias para sus miembros, la atención de la enfermedad de alguno de sus correligionarios, o simplemente el cobro

diantes no indígenas, en parte debido a la ley contra la discriminación.

de la mensualidad o de las cuotas atrasadas. Ninguna de las hermandades realiza alguna labor social de mérito.

Foto 4. Bendición de los ramos en el atrio del templo.
Fuente: El Universo, marzo 21 de 2016. Fotografía de Víctor Hugo Cevallos.

Hermandades como la de La Virgen Inmaculada, la Congregación de Hijas de María, San Juan Bautista, y San Pedro, igualmente compuestas por habitantes no indígenas de la Parroquia, dirigen sus esfuerzos a la celebración de la fiesta del santo bajo cuya advocación se constituyeron o, simplemente, participan dentro de las ceremonias de la Semana Santa.

Históricamente, estas hermandades —unas más que otras— han tenido una presencia bastante importante no sólo en asuntos religiosos de la parroquia, sino en otro tipo de cuestiones, inclusive aquellos que tienen que ver con la vida privada y hasta íntima de las personas.

Según algunos habitantes de la parroquia y de personas de fuera, ciertas familias arraigadas durante muchos años en el lugar son las que pretenden aún hoy regir los destinos de las demás familias asentadas tanto en el centro como en la periferia de la parroquia. Sin embargo, su influencia se ha ido perdiendo al desaparecer la influencia que tenían sobre los po-

bladores indígenas que en la actualidad conforman la parroquia de Cacha, netamente indígena.[26]

La Semana Santa, que para muchos habitantes de Yaruquíes inicia los días previos al Domingo de Ramos, ya comienza a mostrar el influjo de varias de las hermandades durante el llamado *Viernes de Concilio*,[27] antecedido por una novena. Desde hace varios años, es asumido por una de esas familias que durante mucho tiempo han hecho sentir su presencia e influencia sobre los pobladores. Igualmente, la hermandad de la Virgen de los Dolores participa en los días anteriores al Domingo de Ramos, cuya celebración comienza con una procesión desde el lugar denominado *Los arcos*.[28] La asistencia a este acto religioso es más bien escasa —entre 45 y 50 personas, incluidos niños de la catequesis parroquial y algunos monaguillos—. El elemento fundamental alrededor del cual se efectúa este evento es una imagen en bulto de tamaño natural conocida como *San Salvador*, la cual es colocada encima de un burro. En años recientes, es el párroco quien hace el recorrido montado en el animal. La procesión del Domingo de Ramos correspondiente al barrio Yaruquíes centro se realiza durante un tramo relativamente corto, en comparación con la distancia recorrida por la procesión de El Señor de Buen Suceso, el Martes Santo, el viacrucis en la mañana del Viernes Santo o por la procesión que se lleva a cabo por las principales calles de Yaruquíes en la noche del mismo día.

A mediodía, luego de la celebración en el centro, también tiene lugar la procesión de los ramos por parte de los habitantes de la comunidad Guallaví, distante unos cinco kilómetros de centro de Yaruquíes.

Las diferentes hermandades distribuyen sus actividades de acuerdo con los días que comprende la Semana Santa. La hermandad de El Señor del Buen Suceso, por ejemplo, tiene como responsabilidad realizar las vísperas —celebradas en la noche del Lunes Santo— y la celebración de una misa en la mañana del Martes Santo, seguida de la respectiva procesión con la imagen, en un recorrido por algunas de las calles de la parroquia, acompañado por una banda de músicos nativos del lugar, pero provenientes de Quito, donde residen.

---

[26] *Vid.* Amalia Pallares, "Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa", en Andrés Guerrero (ed.), *Antología sobre estudios de etnicidad*, Quito, FLACSO, 2000.

[27] Se refiere al momento en que las autoridades religiosas se reúnen para decidir la suerte de Jesús.

[28] Son unos arcos de cemento a la entrada de la población y donde termina la Avenida de los Shyris, como se aprecia en la imagen 1.

Para esta fiesta o celebración, los mismos integrantes de la hermandad se organizan y establecen tareas; es la única actividad que realizan durante el año. No designan priostes que "pasen" la fiesta; el mismo presidente de la hermandad se encarga de conseguir todo lo necesario y realizar las gestiones que se requieran para el festejo.

El Jueves Santo no tiene mucha relevancia para las hermandades, con excepción de la asamblea general que, en ese día, en horas de la noche, realiza la hermandad de El Señor de la Agonía en su sede, para tratar temas en relación con la procesión de la noche del Viernes Santo, o para la elección de la nueva junta directiva que se realiza cada dos años. El presidente de esa junta directiva de la hermandad puede ser reelegido por otros dos años, al término de los cuales deberá entregar su cargo a la nueva persona que haya sido elegida.

Grupos religiosos de la parroquia, como los catequistas y el movimiento Juan xxiii, asumen la responsabilidad de llevar a cabo el viacrucis del Viernes Santo en horas de la mañana. Las imágenes que representan las diversas estaciones del viacrucis son colocadas en sitios estratégicos de la parroquia. Los encargados de preparar cada estación lo hacen con bastante esmero, lo cual puede verse en las imágenes de las estaciones, adornadas con flores, manteles blancos, alfombras, tapetes velas encendidas y rodeadas de imágenes como la Virgen del Cisne, la Virgen del Carmen, crucifijos, José Gregorio Hernández, niño Jesús de Praga, Ángel de la Guarda, entre otras.

Foto 5. Viernes Santo. Concierto en el templo. Al fondo, "el calvario" con Cristo crucificado que será descolgado para la procesión por las calles de la parroquia,luego del "Sermón del descendimiento".
Fuente: Toma del autor.

No sería equivocado decir que la Semana Santa en Yaruquíes se concentra en la noche del Viernes Santo en la celebración del llamado *descen-*

dimiento y en la posterior procesión por las principales calles de la parroquia, con las respectivas imágenes de todas las hermandades presididas por los llamados *santos varones*, vestidos de blanco, la cabeza tapada, el rostro descubierto, y los coloquialmente llamados *cucuruchos*, vestidos de morado y de incógnito, con el rostro encubierto.

Cada hermandad se encarga de preparar la imagen que lo identifica, así como la realización de cuadros vivos —Virgen Dolorosa, Jesús con la cruz a cuestas, Jesús azotado por soldados romanos, San José y la Virgen—. De igual manera, a cada lado de la calzada se disponen algunas personas, principalmente niños y jóvenes, con luces que, alimentadas por plantas eléctricas portátiles, son llevadas en carros o en coches, iluminando el trayecto recorrido por la procesión. Una banda de músicos contratada para la ocasión repite, una y otra vez, de forma monótona, una pieza musical de tono marcial.

Foto 6. ***Santos varones*** **con el ropaje de la Semana Santa, representando el personaje de "El animero", en noviembre.**
Fuente: Toma del autor.

Junto con las procesiones de Chambo y Guano,[29] la procesión del Viernes Santo en Yaruquíes es una de las más visitadas por los habitantes de Riobamba. Dispuestos en los andenes —banquetas, aceras o veredas—, los numerosos visitantes de Riobamba y otros lugares observan el paso lento de una procesión cuyos participantes caminan con lentitud un trayecto de hasta seis cuadras de extensión. No faltan, asimismo, los vendedores que ofrecen agua, dulces, algodón de azúcar, globos conmemorativos, imágenes religiosas y otros objetos, no sólo a quienes observan la procesión, sino también a quienes participan en ella.

Foto 7. Los *santos varones* cargando el santo sepulcro.
Fuente: Toma del autor.

Terminada la procesión, cuyo recorrido se realiza aproximadamente en dos horas, los miembros de la directiva de la hermandad de El Señor de la Agonía invitan a un *acto social,* en la sede del grupo. En él, participan las llamadas *guioneras*, es decir, las mujeres portadoras de los estandartes y banderas que, durante la procesión, distinguen a la hermandad de los distintivos y pendones de otras hermandades. También, se encuentran la banda musical que acompañó durante el recorrido, los familiares de quienes componen la hermandad, incluidos niños, personas influyentes oriundas

[29] Cantones o municipios de la provincia de Chimborazo cercanos a Riobamba.

de Yaruquíes procedentes de Quito o Guayaquil, el párroco del lugar quien estuvo encargado del sermón del descendimiento y también acompañando a la procesión, entre otros. El acto social consiste, en un primer momento, en la distribución de algunas bebidas calientes, como agua aromática y café, galletas y una copita de *trago*. Los músicos ejecutan alguna pieza musical a pedido del público presente. Luego, se sirve *una pobreza*, consistente en una bandeja con arroz, papas cocidas, ensalada, pollo y carne; simultáneamente, se sirve una bebida gaseosa a cada uno de los comensales, quienes al terminar de comer se despiden de las personas más próximas y se retiran del local. Otras personas permanecen para continuar escuchando durante la música interpretada por el grupo musical allí presente.

Foto 8. *Santos varones* y el sepulcro.
Fuente: Toma del autor.

Después de agradecer la participación de los invitados, el presidente de la hermandad da por terminado el acto social y convoca a algunos de los *hermanos* para el día siguiente, con el fin de desmontar el *calvario* que se construyó en el interior del templo parroquial, consistente en unas ramas de árbol y una especie de altar donde se colocó un crucifijo de tamaño natural que después fue descolgado, colocado en una urna y llevado en la procesión de ese viernes en la noche, como lo muestran las fotos 7 y 8.

Entonces, la Semana Santa en Yaruquíes se caracteriza por la repetición de una serie de eventos y, dentro de ellos, los roles establecidos históricamente de unos hombres y mujeres —sobre todo, los primeros— que conforman las hermandades.

Como se dijo al comienzo, dichas hermandades no participan como colectivo en las demás celebraciones litúrgica de la semana santa, a excepción del Viernes Santo, cuando asisten de manera pasiva a la celebración de la Pasión y muerte de Jesús, en la tarde del viernes.

En la noche del Sábado de Gloria, antes de la solemne celebración de la Vigilia Pascual, unos devotos de la llamada *Virgen de la soledad* o de la *Soledad de María* recorren las principales calles de la población con la imagen de la Virgen dolorosa. Durante la procesión, hay un carro que, mediante un megáfono, invita a la población a sumarse y coloca grabaciones con canciones religiosas. Estos devotos no conforman una hermandad o cofradía, pero están organizados por algunas personas de influencia que viven fuera de la parroquia, no obstante lo cual, durante esos días, llegan a quedarse con sus familiares que poseen casas en el lugar.

Semana Santa en Yaruquíes. análisis e interpretación

Los miembros de las hermandades, mayoritariamente hombres no indígenas, se desempeñan en su vida cotidiana en un sinnúmero de oficios: zapateros, sastres, comerciantes, dependientes de farmacias o de tiendas, amas de casa, choferes de bus, de taxis o de vehículos del Estado, periodistas, maestros, empleados públicos, celadores... Asimismo, los encontramos de diversas edades, pero la gran mayoría ha superado el umbral de los 50 años. Eventualmente, se incorporan algunos jóvenes durante las fiestas de sus respectivos patronos: San Juan Bautista, Virgen de los Dolores, Virgen de La Merced, Señor del Buen Suceso, San Pedro…

Foto 9. San Pedro, siendo transportada durante la procesión.
Fuente: Toma del autor.

Podría pensarse que pertenecer a una hermandad significa poder contar automáticamente con una especie de capital simbólico[30] que sirve a sus miembros para gozar de ciertos privilegios dentro de la sociedad yaruqueña, en particular, y de la riobambeña, en general. Pero esto no deja de ser una aproximación insuficiente por cuanto en las hermandades puede constatarse una conformación estamental; es decir, dentro de ellas la posición de sus miembros se encuentra atravesada por la pertenencia a una determinada clase social y, por lo tanto, a la posesión o no de capital monetario. Según esto, entonces, habrá miembros que podrán llegar a tener acceso a la directiva o, que, sin pertenecer a ella, puedan tener algún tipo de influencia en los miembros de la sociedad parroquial; por el contrario, otros integrantes se contentarán con formar parte del común de miembros de la hermandad cumpliendo oficios subalternos.

[30] *Vid.* Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Foto 10. En recorrido nocturno, San Juan Bautista.
Fuente: Toma del autor.

La Semana Santa en Yaruquíes es, entonces, el momento privilegiado para que un grupo de personas y de familias refuerce los lazos familiares, se estructuren redes sociales alrededor de los miembros de las distintas hermandades y se renueven los capitales simbólicos de unos pocos y la posición subordinada de la mayoría. Este último aspecto se hace de una manera tan sutil que quienes están supeditados a las exigencias y mandatos de los grupos o familias dominantes se sienten agradecidos por haber sido tomados en cuenta, cumpliendo tareas que reproducen estas estructuras binarias de dominación.

Incluso, algunos de los miembros de esas hermandades habitan no en Yaruquíes —ni siquiera en Riobamba—, sino en Quito, Guayaquil o en el extranjero. Con cierto aire de prestigio o de misterio, aparecen en esos días para ocupar el puesto que les corresponde y que, pese a su absentismo, nunca les será disputado y menos quitado.

Foto 11. La Virgen Dolorosa.
Fuente: Toma del autor.

Las velas, velones, cirios, flores, ánforas, imágenes religiosas, sus vestidos, alimentos, regalos, músicos, trajes y vestidos nuevos, son algunos de los elementos que forman parte de los elementos a los que cada año se acude para reproducir roles, estamentos, grupos y comportamientos.

La Semana Santa en Yaruquíes es el momento en el cual las personas vuelven a ocupar los lugares que les han sido asignados sociológica y culturalmente. Vuelven a levantarse las barreras que quizá durante el año habían sido quitadas por la cotidianidad para recordarles a todos los habitantes de la parroquia que hay un orden y que ese orden, tarde o temprano, necesita ser recuperado y nuevamente establecido.

Si bien la Semana Santa litúrgicamente tiene días importantes como el Domingo de Ramos, las celebraciones propias del Jueves y Viernes Santo, así como el llamado Sábado de Gloria, en su mayoría la gente espera la llegada de la procesión del Viernes Santo, porque siente que en este acontecimiento sí participa de manera activa. Aunque se mantiene un orden sociológico establecido histórica y culturalmente, como advertía antes, quienes asisten, a excepción de los curiosos que vienen de otros lugares a *turistiar* y los vendedores, los yaruqueños participan *religiosamente* sin sentir que existen distinciones de alguna clase.

Quienes están fuera de esta procesión y de los demás eventos programados para la Semana Santa son los indígenas. Históricamente, han preferido hacer las celebraciones en sus comunidades, desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Pascua, con sus propios rituales y sus maneras propias de entender el sentido de estos días. Excluidos de las hermandades y de otras agrupaciones que se conforman para estos días o para la administración de la parroquia civil,[31] los indígenas consideran más oportuno no participar de estos eventos, aunque vivan en el centro parroquial.

Foto 12. Cuadro vivo acompañado de *santos varones* y *cucuruchos*.
Fuente: Toma del autor.

[31] No se les toma en cuenta en la junta para el mejoramiento de la parroquia y tampoco en las juntas barriales del centro parroquial. Sólo los barrios con mayoría de habitantes indígenas El Elén, Shuyo y María Auxiliadora tienen directivas con integrantes indígenas. Éstos, entonces, son excluidos de participar en instituciones y eventos tanto civiles como religiosos. Nótese la ausencia de indígenas en las fotografías que ilustran el artículo.

Foto 13. Participantes del evento.
Fuente: Toma del autor.

Aunque su asistencia sea más o menos de un número significativo en las otras celebraciones de la Semana, sienten que son meros espectadores de una serie de ritos que poco entienden, pero respetan. Según la mayoría, la procesión con el Cristo muerto es lo que da sentido pleno a la Semana Santa; por ello, es el momento en el que se sienten parte de algo importante para todos. Sin embargo, la participación dependerá de la manera como tales actividades son leídas, interpretadas y vividas por los asistentes. Para algunos, será una manera de hacer penitencia, de pagar una promesa, de pedir un favor, de dar gracias, de cumplir cabalmente un rol que le fue asignado. Para otros, en cambio, no dejará de ser un espectáculo similar a los llamados *pases del Niño*[32] o a los desfiles que se realizan en Carnaval o durante las festividades de la ciudad de Riobamba en abril —emancipación— y noviembre —proclamación de la independencia—.

[32] Los *pases* del Niño son procesiones festivas con la imagen del "Niño Dios" que es "marcada" —cargada— por los *priostes* o encargados de realizar este evento con gastos monetarios muy importantes, por cuanto deben costear los disfraces, la banda de música, la comida y la bebida de los cientos de personas que participan. En Yaruquíes, pueden registrarse hasta diez pases del Niño entre diciembre y los primeros días de enero, si bien hay pases —como el del llamado *Niño carnavalero*—, que llegan hasta Carnaval, mucho tiempo después de que hayan pasado las celebraciones navideñas.

Otro elemento importante y frecuente en fiestas y celebraciones son las procesiones; pueden ser entendidas como un ritual con un sentido específico: la reintegración de los espacios de la comunidad. "Una procesión —dice Ross—[33] es un proceso dinámico y reintegrativo; así se aclaran los eslabones simbólicos entre los tres niveles de la vida: diario, ritual y ceremonial." Por otra parte, Leach declara:

> Los rasgos topográficos naturales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales —es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etcétera— constituyen un conjunto de indicadores de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/ muerto, impotente/potente. Pero las mismas celebraciones rituales, por ser dinámicas, deben considerarse como señales que automáticamente desencadenan un cambio en el estado (metafísico) del mundo.[34]

Foto 14. Festejo con banda musical y un encapuchado.
Fuente: Toma del autor.

Para las personas *religiosas*, que son la mayoría de las que participan en este evento anual, la procesión del Viernes Santo es el paso del Señor por las calles principales de Yaruquíes. Ha sido bajado del calvario donde sufrió y recorre las calles para recoger los sufrimientos de quienes van con

[33] Crumrine N. Ross, "Los ritos fúnebres y las fiestas sagradas de la Costa Norte del Perú", *Rituales y fiestas de las Américas*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1988, p. 113.
[34] Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*, Madrid, Siglo xxi, 1985, p. 69.

él en la procesión. Es, de alguna manera, el Dios cercano; aunque muerto, se compadece de quienes lo acompañan en este tránsito a la espera de la resurrección.

Evidentemente, esta forma de comprender la procesión no es compartida por todos. Los intereses y los sentimientos son muy disímiles: habrá quienes manifiesten sincera piedad y compasión mirando la imagen del Cristo muerto, pero, habrá igualmente, quien participa para figurar, para adquirir capital simbólico o, simplemente, para vender algo durante el recorrido.

Foto 15. Procesión nocturna de los representantes del Barrio Santa Rosa de Lima.
Fuente: Toma del autor.

La imagen del Cristo muerto va acompañada de otras imágenes que ocupan un lugar secundario: la Virgen Dolorosa, san Pedro, san Juan, pero, igualmente, personas vestidas utilizando ropas especiales que los caracterizan y expresan sus roles específicos dentro de la procesión: unos vestidos como romanos; otros, como cristos cargando la cruz y siendo azotados; mujeres vestidas de vírgenes o de aquellas que acompañaban a Jesús. Todas estas personas que acompañan la imagen buscan representar y actualizar el drama ocurrido hace mucho tiempo y, particularmente, la acción salvadora de Cristo con su muerte.

Si durante todo el año la imagen del crucificado está expuesta en el altar lateral izquierdo del templo y no recibe mucha atención por parte

de sus devotos —tiene mayor relevancia para la piedad popular la Virgen Dolorosa que se encuentra a su lado—, el Viernes Santo, durante la procesión, adquiere una preeminencia notable porque es el protagonista que da sentido a la procesión y al principal acontecimiento para los yaruqueños durante todo el año, incluso, por encima de las también muy importantes fiestas del santo patrono San Juan Bautista, Corpus Christi y los "pases" del Niño durante las celebraciones de diciembre.

Con el correr de los días, después de las celebraciones pascuales, la cotidianidad volverá a ocupar las calles y otros espacios, ayudando quizá a disolver algunas de esas relaciones que se conformaron o se fortalecieron durante una semana que hará su aparición el próximo año.

Foto 16. En la penumbra de la noche, San Juan Bosco.
Fuente: Toma del autor.

Referencias Bibliográficas

Botero Villegas, Luis Fernando, *"Para no ser una carga". Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, Manos Unidas-Diócesis de Riobamba, Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Chimborazo (Dipeibich), 2011.

———, *Vivir y morir en Yaruquíes. Indios y mestizos en Yaruquíes, una historia olvidada (siglos XVII-XXI). Estudio de caso*. Diócesis de Riobamba, Vicaría de Pastoral Indígena, Área de Investigaciones, 2015.

Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Freile Larrea, José, "Descripción de los pueblos del Corregimiento de Riobamba–1606", "Descripción de los pueblos de la jurisdicción del corregimiento de la villa del Villar Don Pardo, en la provincia de los purguayes", *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Chimborazo*, núm. 14, 1981, pp. 15-97.

Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia Rural de Yaruquí, "Historia", *Gad Parroquial. Rural de Yaruquí,* Yaruquí, Quito, Ecuador, s. f. [en línea], http://www.yaruqui.gob.ec/web/index.php/contenido/item/historia

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

Pallares, Amalia, "Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa", en Andrés Guerrero (ed.), *Antología sobre estudios de etnicidad*, Quito, FLACSO, 2000.

Ross, Crumrine N., "Los ritos fúnebres y las fiestas sagradas de la Costa Norte del Perú", *Rituales y fiestas de las Américas*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1988, pp. 113-121.

Torres de Mendoza, Luis, "Descripción de los pueblos de la jurisdic[c]ión del Corregimiento de la Villa del Villar don Pardo, en la provincia de los purguayes", colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de américa y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de indias. por d. Luis Torres de Mendoza. Abogado de los tribunales, exdiputado ad córtes. con la cooperación competente", tomo IX, Madrid, Imprenta de Frías y compañía, misericordia, 2, 1868, pp. 452-489 [Real Academia de la Historia (España)], [en línea], http://books.google.com.ec/ books?id=fsstaaaayaaj&printsec=titlepage

Ulloa Enríquez, Bayardo, *Caciques de Chimborazo*, Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Chimborazo, 2009.

Los autores

Jorge Luis Ortiz Rivera

Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Miembro de la Asociación Filosófica Mexicana, de la Academia Mexicana de la Lógica, de la Academia Diálogo Ciencia y Fe. Docente de la Universidad Intercontinental, Universidad Pontificia de México y del Colegio de Consultores en Imagen Pública. Miembro del Proyecto e-Aquinas de Barcelona. Autor de *Simbolismo religioso valentiniano* y de varios artículos sobre medioevo, religión, misticismo y simbolismo. Conferencista en esos temas.

Alicia María Juárez Becerril

Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, UNAM. Doctora y maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPYS, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

Ana Laura Vázquez Martínez

Candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM; maestra en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y licenciada en Etnohistoria por la ENAH.

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Maestro en Pastoral Urbana (UCLG). Licenciado en Psicología Social (UAM-I). Profesor-investigador y Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana, también docente en las licenciaturas de Psicología y de Teología de la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Licenciado en Filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología. Coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. Docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica

Lumen Gentium y docente de filosofía en el Instituto Superior de Estudios Salesianos. Profesor en el programa de Antropología Social de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

Luis Fernando Botero Villegas

Medellín, Colombia, 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia, Medellín; licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada, Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador; maestría en Antropología, FLACSO-Sede Quito, Ecuador; doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador.

ORP
Alonso Manuel Escalante

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL